
序：思想的群雕

高新民教授的新作《易学史论》即将由宁夏人民出版社出版发行，因于我们多年的交往，他要我作序。高先生的《易学史论》凡20篇，其中大多篇章曾在学术刊物公开发表，可以说这是他多年来从事易学研究取得的重要成果。愧对圣贤，我对易学没有什么研究，岂敢为序？就谈谈我对高新民先生的了解吧。

生活里，我对我的这位同事老兄的臧否是毫不留情的，损过骂过，一笑了之，哪管他的疼痛。可面对他的学术研究，我却没这个胆量。何也？对其人，我可以说知之较深；对其学问，却知之甚少。翻拣存书，回首一想，原来这么多年，对他送我的著作，并没有仔细研读。是不是我与自己身边的许多朋友同事都是这样漫不经心地交往着？缺乏学术的激赏，没有精神的深度，更欠灵魂的交接，只是一些人事上的日常敷衍。这一自问，如惊雷一响，使我忽然陷入对生命虚无的惊惧，许许多多人际的应酬里，我们流失着这个世界上最为宝贵的生命资源，那就是人与人思想的吸收，情感的交流，真理的研判，学术的切磋。

高新民先生，陇东本土人，从小生长在子午岭西麓泾河流域黄帝故里之正宁县榆林子镇。那是泾河北塬的宫和塬，秦直道上的这块塬上，出土过著名的仰韶文化时期的垂腹双耳黑彩人面葫芦瓶，有着丰富的民间文化底蕴，出过不少历史文化名人。我曾多次考察过这里的乡风民情，那平坦

的原野,宽阔的大道,茂密的森林,祥和的田舍,曲折的河流,绵延的沟壑,养育着一代又一代勤劳聪慧的黄土儿女。健朗耿直、儒雅厚道、好强自信的高新民先生就是从这块土地上走出来的学者。

高新民先生给我最深的印象就是他对经典的研读,诸如《周易》《论语》等中国古代典籍,他都能随口诵出。这固然与他幼年时代的家学、大学时代的苦功密切相关,更是他多年从事高校管理工作期间不辍教学、坚持学问的结果。要不是这样,他是不能及时转向中国古代思想史的研究的。他曾多次对我谈过,睡不着觉就读书,常常读书到深夜。他的论文,有着扎实的引证,这让我曾经颇感神秘玄奥。我也曾建议他写些表达人生体验的随笔,后来恍然有悟,他把独到的人生觉悟渗透到了学术的思辩中,他把对世象命运的思索融入到了思想的探索里。他的藏书我虽然不以为多,但他读得精,读得深,读得专注,非泛泛而过。从纷繁政务里遽然退出,他失落过、愤怒过、寂寞过、彷徨过。一个有思想的学问家,是注定不会在庸俗的人生里迷失的。“君子终日乾乾,夕惕若厉”,他在中国古代圣贤那里,找到了打开真理世界的钥匙,静下心来,言归正传。思想家总是从批判自己回到自我,从而开始自由世界的创造,高新民先生之追求亦如斯。

今天奉献给读者的这本《易学史论》,就是他深入读书的心血结晶。早在2001年,甘肃文化出版社就曾出版过他的《先秦诸子哲学概探》。在那本学术专著里,他系统而深入地论述了老子、孔子、墨子、孟子、庄子、荀子等先秦思想家的哲学思想。时隔八年之后的这部《易学史论》,又依次论述了这些思想家与《周易》的联系,并将其范围扩大到曾子、子思以及《吕氏春秋》《淮南子》《太平经》《礼记》及《黄帝内经》。可以说这是一组中华民族思想的群雕。如果说前者是基础,后者则是深化;前者着眼于先秦哲学面上的介绍,后者则是打通其思想渊源。不仅如此,他还对东汉王符、魏晋傅玄等陇东本土历史文化名人的深入研究,卓有成果。

我对我的学生曾经说过这样的话:不管你对我们这所学校满意还是失望,你都得相信我们这里也是藏龙卧虎,你要去寻访结交;这里的图书虽没有北大多,但也够你苦读四年。何况,在一个互连网的时代,哪里老师不能被我们请教啊?我们因为思考而需要读书解惑,因为实践而要老师指导;因为传承需要向上一代人学习,因为创造需要向下一代人负责。我们

在大学学习,目标可能有许多,但有一个目标不能丢失,那就是文而化之。我们一定要通过努力把自己变成一个真正的文化人,一个真正的读书人,一个真正读书的文化人。每一个学生,每一个读书人都有一个理想不能忘记,那就是传递人类思想与文明的薪火。这是灵魂的必须,是精神的圣职,是终身的劳作。违此,我们就会忘记精神,背叛劳动,脱离生活,变成社会的附庸者、寄生者。那样,人生也就没有多少创造的价值了。毋庸置疑,高新民先生就是我所说的这样的恒守其德可以引导学生走向大道的老师。

虽说教师就是为学生“传道、授业、解惑”的人,但真正传道者几何?薪火相传,所谓燃烧自己照亮别人的事业,乃是日月贞明的事业!真正为这一事业贡献着的人们,才是我们敬仰的,是我要介绍给学生认识的。前不久,我邀请高教授为中文系学生举行《周易》讲座,我为什么要请一些“高人”来与学生交流呢?就是要学生明白,做人要善于追寻“高人”,勇于探求真知。《文言传》里说:“君子学以聚之,问以辩之,宽以居之,仁以行之。《易》曰:‘见龙在田,利见大人。’君德也。”听了他的讲座,我似乎有点明白了,学问之道乃君子之道也。

从高新民先生的《易学史论》中,我感受到了摆脱势利权谋的痛快与占卜预测的藩篱,看到了作者精神境界的升华。读《易学史论》,我也似乎融入了我们民族灵魂的精神家园。是的,新民先生的《易学史论》,致力于华夏民族文化的原典传承,勾勒传统文化的发展脉络,寻觅中国哲学的终极根据,是具有颇多新见的。

当思想的群雕展开飞翔的翅膀,当古老的竹简生发新的春芽,我们怎么拥抱思想者孤独的收获?还是继续坚定地怀疑和思考吧!

每天都是人类思想的节日!

李 建 荣

2008年3月20日于陇东学院

目 录

序：思想的群雕	李建荣 1
《周易》概论	1
先秦易学流变析略	25
孔子儒家学说的易学根源	41
《老子》道家学说的易学情结	52
墨家学说的易学因缘	63
《周易·说卦》与春秋筮官	79
《周易·象传》与曾子	90
《周易·彖传》与子思	101

《周易·系辞》与黄老学派	111
《庄》《易》关系析论	123
《吕氏春秋》易学思想探析	137
《淮南子》易学思想简论	146
《太平经》易学思想浅析	156
《黄帝内经》易学思想简析	167
《礼记》对古代易学发展的贡献	183
《易传》自然宇宙哲学简论	197
《易传》社会历史哲学简论	208
《易传》“道”范畴的逻辑考察	222
郑玄易学思想探论	230
《潜夫论》易学思想探微	243

《周易》略论

《周易》是中国古代重要的文化原典,对中国古代史学、哲学、文学、艺术、天文、历法、乐律等都产生过重要影响。然而,由于《周易》从一开始就披上了一层占筮的神秘外衣,加之数千年来治《易》者的种种猜测和附会,遂使这部语言最简、文字最少的文化原典变成一部注释最多且又最难读懂的神书。因而,揭开《周易》的神秘面纱,恢复其文化原典的本来面目,从而使其走向世俗化、大众化,是易学研究的重要任务。正是基于此意,笔者不揣浅陋,写作此文,想必对《周易》的世俗化、大众化不无裨益。

一、《周易》其书

“周易”一词究系何义,自古及今向无定说。概而言之,其说有二。一为《周易》乃周代筮卜之书,题“周”以别它代,诸如《周礼》《周书》。而“易”乃周代筮卜之官,诚如《礼记·祭义》所言:“昔先圣王建阴阳天地之情,立以为易,易抱龟南面,天子卷冕北面……”^①此“易”当为筮卜之官。一为《周易》乃专言变化之书。这是因为,以《周易》之“周”看,其有周流、周普、周遍之义。从《周易》之“易”看,其有变化、变易、交易之义。故汉郑

^① 《礼记·祭义》

玄既言《周易》为周代之书,又言《周易》者“言易以道周普无所不备”。唐孔颖达《周易正义》亦兼言二说,即《周易》既为周代筮卜之书,又有变化之义。事实上,从《周易》之应用看,《周易》既是一部筮卜之书,又是一部言变之书。以筮卜言,《周易》通过卦象爻象,占验未来,预测吉凶,此可以《左传》《国语》之筮例为证。而且,《周易》之释文《易传》也不绝于耳的强调其筮占之功能,认为只有“玩其辞”、“尚其占”,即可以“知死生之说”、“知鬼神之情状”、“知幽明之故”,从而“以断天下之疑”、“以通天下之志”、“以明天下之事”、“以成天下之务”。^①以变化言,《周易》亦确为专言变化之书。《周易》由卦组成,而卦则由爻组成,爻位变化必然引起卦象变化。因而,《周易》有“一爻变而全卦皆变”之说。正因为如此,《易传》释《易》言:“易,穷则变,变则通,通则久。”^②又言:“易之为书也不可远,为道也屡迁,上下无常,周流六虚,唯变所适。”故“知变化之道者,其知神之所为乎。”^③可以看出,《周易》既有筮占之用,又有变化之义,它是西周至春秋间以言变为特征的筮卜之书。任何取其一而舍其二者,都不可能准确地把握和体悟《周易》的内涵和特点。

从文献学角度看,“周易”之名最早出现于《周礼》。《周礼·春官》言:“大卜掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》,其经卦皆八,其别六十有四。”^④春秋时代,《左传》《国语》二书记有二十多例筮卜之事,并多次言及《周易》。诸如“《周易》有之”、“《周易》曰”等等。而其筮例所及者均为《周易》之卦画、卦名、卦辞及爻辞。诸如,《左传·庄公二十年》言:“周史有以《周易》见陈诸侯者,陈侯使筮之,遇《观》之《否》,曰:‘是谓观国之光,利用宾于王’。”^⑤如此等等。可以看出,《周易》一书是由卦画、卦名、卦辞及爻辞组成。春秋末至战国时代,《易传》诸篇相继出现。《易传》是《周易》之释文,计有十篇,即《彖传》(上、下)、《象传》(上、下)、《系辞传》

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞下》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周礼·春官》

⑤ 《左传·庄公二十年》

(上、下)、《说卦传》《序卦传》《杂卦传》《文言传》(乾、坤),亦称十翼。为了将《周易》与《易传》相区别,《周易》逐渐以《周易古经》代之,而将《易传》十篇称之为《周易大传》。同时,亦有将《周易古经》与《周易大传》合称之为《易》者。诸如,《庄子》有“《易》以道阴阳”。^①《荀子》有“善为《易》者不占”。^②这里的《易》均为《周易古经》与《周易大传》之合称。西汉武帝设立五经博士,《易》被立为学官,遂将《周易古经》与《周易大传》通称为《易经》。故东汉班固著《汉书·艺文志》言“易经十二篇”,^③即《古经》之上、下经与《大传》之十篇。自此以降,或言《周易》,或言《易经》,《周易》《易经》之名并称于世。

《周易》之成,据班固《汉书·艺文志》称:“《易》道深矣,人更三圣,世历三古。”^④一般认为,班氏之说是讲《易》之形成源远流长,博大精深。然而,《易传·系辞下》则言:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”^⑤言《周易》为伏羲所作。司马迁《史记》则认为文王演八卦,孔子作《易传》。《周本记》言:“西伯盖即位五十年,其囚羑里,盖益《易》之八卦为六十四卦。”^⑥《孔子世家》言:“孔子晚而喜《易》,序《彖》《象》《系》《说卦》《文言》,读《易》韦编三绝。”^⑦班固在《汉书·儒林传》中更谓:汉初“田何……皆著《易传》诸篇”。^⑧比较以上诸家言,笔者以为,《汉书·艺文志》之说比较合理,它表明《易》源远流长,博大精深,非出一人之手,非成一时之间。

至于包牺氏、周文王、孔子乃至西汉田何等是否就是《易》之作者,看来

① 《庄子·天下》

② 《荀子·大略》

③ 《汉书·艺文志》

④ 《汉书·艺文志》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《史记·周本记》

⑦ 《史记·孔子世家》

⑧ 《汉书·儒林传》

还需进一步推敲。包牺氏乃神话传说中人物,他是否就是《易》作者,当然值得怀疑。而文王演八卦并作卦爻之辞似与史事有出入。因为《周易》卦爻辞中记有文王之后发生的史事。诸如,《明夷》卦六五爻辞之“箕子之明夷”,^①《晋》卦卦辞之“康侯用锡马蕃庶,昼日三接”^②等等,说明《周易》卦爻辞之成当在文王之后。而孔子是否亲著《周易》,则疑问更大。其一,《周易》远在孔子之前就已出现,《左传·庄公二十二年》之“周史有以《周易》见陈侯者,陈侯使筮之”,表明在孔子出生前 121 年陈侯就用《周易》进行筮卜。以此而言,何言孔子作《周易》! 孔子亦言:“加我数年,五十以学《易》,可无大过矣。”^③这也表明《易》非孔子所作。其二,《易传》亦非孔子所为。首先,《易传》诸篇特别是《系辞》及《文言》中存在大量“子曰”类文字,这些“子曰”类文字及其言论乃为孔子的解《易》文句,很明显是孔子后学引述孔子之语。若《易传》诸篇为孔子所作,何言“子曰”! 其次,《易传》中存在着诸多道家、墨家的思想和观点。所以说,《易传》非孔子所为当无疑义。至于《易传》是否出于汉人田何,更不足为信。田何作为战国末至秦汉间《易》之传授者,他作《易传》的个别篇章倒是有可能,而整个《易传》不可能为田何所为,这应该是肯定的。

鉴此,笔者以为,《周易古经》极有可能为周代筮官所为。据《周礼》可知,被称之为“易”的周代筮官,其职责就是记录筮卜之法与卜筮之辞并用之于卜筮之事。而卜筮之事在夏代就已存在。《尚书·洪范》言:“天乃锡禹洪范九畴,……择建立卜筮人,乃命卜筮。”^④今本《周易》之卦爻之辞均为卜筮之象与占卜之辞。

孔子“读《易》,韦编三绝”,极有可能就是整理《易》书,并在整理过程中谈到了许多关于《易》的言论,这样才有了《易传》中征引的大量孔子的解《易》文句。因此,汉代《尚书纬》称孔子删除过《周易》。从今本《周易》与《左传》《国语》所引《周易》文句的比较来看,《左传》《国语》所记筮例均

① 《周易·明夷》

② 《周易·晋》

③ 《论语·述而》

④ 《尚书·洪范》

无爻题,盖以“某卦之某卦”代之;《周易》乾卦六爻均言“龙”,而唯九三爻辞独言“君子”等等。说明在孔子之前《周易》还没有一个比较完备的本子,经过孔子的删除和整理才形成了今传世的文本《周易》。从文献角度看,除《尚书纬》记有孔子删除《周易》和司马迁《史记》言孔子“读《易》韦编三绝”之外,再找不到还有何人曾经整理过《周易》的记载。

事实上,孔子整理《周易》,还可以从《周易》中找到一些旁证。首先,如《乾》卦六爻均言“龙”,唯九三爻辞言“君子”,即“君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎”。^① 此与孔子的一贯思想是一致的。《论语》中记有大量孔子善言“君子”的话语。如“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言^②,”此与《乾》卦之意完全相同。其次,《周易》文句有诸多类似于孔子整理过的《诗经》。诸如,《诗经》有“或潜于渊”,^③《周易》《乾》卦有“或跃在渊”;《诗经》有“王于出征”,^④《周易》《离》卦有“王用出征”;《诗经》有“集于苞桑”,^⑤《周易》《否》卦有“系于苞桑”等等。第三,《易传》共记有孔子的解《易》言论数十条之多,毫无疑问,这些言论是孔子通过整理《周易》而发表的他《易》的理解和领悟。可见,孔子整理《周易》有据可证。可以肯定,《周易》文本的最终形成得益于孔子的删除和整理。

那么,《易传》诸篇究系何时何人所作?

首先,从《易传》各篇的排列次序可以看出,《易传》亦非成于一时之间。《易传》诸篇的排列次序问题实质上也就是关于《易传》诸篇的成书先后问题。关于《易传》诸篇的成书先后,自古及今,亦无定说。不过我们感到《易传》之成书先后应以《说卦》《象传》《彖传》《文言》《系辞》《杂卦》《序卦》为序。这是因为:1.《说卦》首先规定了《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》《艮》《兑》八经卦之性质、方位及其所象征的事物。诸如《说卦》言:“帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说言乎兑,战乎乾,劳乎坎,成言

① 《周易·乾》

② 《论语·季氏》

③ 《诗经·小雅·鹤鸣》

④ 《诗经·小雅·六月》

⑤ 《诗经·唐风·鸛羽》

乎艮。万物出乎震,震东方也。齐乎巽,巽东南也。……离也者……南方之卦也。……战乎乾,乾西北之卦也。……坎者……正北方之卦也。……艮东北之卦也……”^①又言:“乾健也,坤顺也,震动也,巽人也,坎陷也,离丽也,艮止也,兑说也。”^②又言:“乾为天”,“坤为地”,“震为雷”,“巽为木”,“坎为水”,“离为火”,“艮为山”,“兑为泽”。^③如此等等,规定了各经卦之基本性质、方位及其所象征的事物。《易传》其他各篇均以《说卦》之义阐释经文,故《说卦》相比于《易传》其他各篇为早出。2.《大象》其次。《大象》依据各卦之象及《说卦》之义直接推阐出各卦之义理。诸如《乾》卦,《大象》言:“天行健,君子以自强不息。”^④《坤》卦,《大象》言:“地势坤,君子以厚德载物。”^⑤与《大象》相应的是《小象》。《大象》与《小象》的共同点是揭示《周易》义理,而其区别则是《大象》针对卦象,《小象》则针对爻象。《大象》是看六十四卦各卦(特别是内卦、外卦)所象征的事物及其位置关系,如乾天也,坤地也。乾下乾上即为《乾》,坤下坤上亦为《坤》。而乾下坤上即为《泰》,坤下乾上则为《否》,由此而引发的义理也就各不相同。而爻象即阴阳两爻所象征的事物及其爻位变化。阳爻处阳位,阴爻处阴位,位置不同,意义各异。3.《彖传》再其次。彖即为断,即断定一卦之义,以该卦之卦象、爻象为本,简要概括该卦之主旨。从《彖传》多借《象传》而发看,《彖传》当出于《象传》之后。诸如《鼎》卦,《大象》言:“木上有火,鼎。”^⑥《彖传》则言:“鼎,象也,以木巽火。”^⑦又如《坤》卦,《象传》言:“君子以厚德载物。”^⑧《彖传》则言:“坤厚载物,德和无疆。”^⑨如此等等。4.《文

① 《周易·说卦》

② 《周易·说卦》

③ 《周易·说卦》

④ 《周易·乾》

⑤ 《周易·坤》

⑥ 《周易·鼎》

⑦ 《周易·鼎》

⑧ 《周易·坤》

⑨ 《周易·坤》

言》又其次。《文言》共两篇，即《乾文言》和《坤文言》。而《文言》之文则是对《彖传》之义的发挥。诸如《彖传·乾》言：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明始终，六位时成，时乘六龙以御天。”^①而《乾文言》则言：“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也，六爻发挥，旁通情也，时乘六龙以御天，云行雨施。”^②可见，《文言》出于《彖》后。5.《系辞》又在《文言》之后。《乾·文言》言：“‘亢龙有悔’，何谓也？子曰：‘贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也’。”^③而《系辞》亦言：“‘亢龙有悔’，子曰：‘贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。’”^④等于是将《文言》的话照抄了一遍，仅此一条即可证明《系辞》成书于《文言》之后。

至于《序卦》与《杂卦》则可能成书较晚，很可能是战国末至秦汉间之作品。从《易传》各篇的文句与思想可以看出，《易传》之成亦非出于一人之手，盖为春秋末战国初至战国末到秦汉间之易学家所为。1. 读《大象》之文，其与春秋末战国初的曾子之语彼为相近。诸如：“曾子曰：吾日三省吾身。”^⑤《大象》有“君子以反身修德”、^⑥“君子以恐惧修省”^⑦句；“曾子曰：君子思不出其位。”^⑧《大象》有“君子以思不出其位”^⑨句；“曾子曰：慎终追远，民德归厚矣。”^⑩《大象》有“君子以振民育德”、^⑪“君子以果行育德”、^⑫

① 《周易·乾》

② 《周易·乾文言》

③ 《周易·乾文言》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《论语·学而》

⑥ 《周易·蹇》

⑦ 《周易·震》

⑧ 《论语·宪问》

⑨ 《周易·艮》

⑩ 《论语·学而》

⑪ 《周易·蛊》

⑫ 《周易·蒙》

“君子以容民畜众”^①句；“曾子曰：君子爱日以学。”^②《大象》有“君子以朋友讲习”、^③“君子以常德行事，习教事”^④句，等等。以此而言，《大象》之成很可能与曾子有关。曾子者曾参也，字子舆，鲁国人。小孔子 46 岁，是孔子儒学的正宗传人，在孔子弟子中享有较高位望，《论语》中凡称及他者均呼之曰“子”，并辑录了他的诸多言论。因而，曾子极有可能继承孔子“韦编三绝”的未尽事业，发扬了孔子治《易》重在阐发义理的精神。2.《易传·系辞》言：“二多誉，五多功。”^⑤此“二”与“五”均指《周易》各卦之二五爻位。因二爻处于下卦中位，五爻处于上卦中位，中者不偏不倚，因而二五爻位多呈现吉象。故《周易》具有浓厚的尚中意识。而《易传》之《小象》与《彖传》则集中揭示了《周易》的尚中精神。诸如《小象》言：“长子帅师，以中行也。”^⑥“得尚于中行，以光大也。”^⑦“黄离元吉，得中道也。”^⑧“徐有说，以中直也。”^⑨《彖传》亦言：“刚中而应，大亨以正，天之道也。”^⑩“动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。”^⑪“中正以通，天地节而四时成。”^⑫故《小象》与《彖传》反复强调“中不自乱”、^⑬“中无尤也”、^⑭“中有庆也”。^⑮如此等等。可以看出，《小象》与《彖传》必与《中庸》有联系。而《中庸》者子思之

① 《周易·师》

② 《大戴礼记·曾子立孝》

③ 《周易·兑》

④ 《周易·坎》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·师》

⑦ 《周易·泰》

⑧ 《周易·离》

⑨ 《周易·困》

⑩ 《周易·临》

⑪ 《周易·无妄》

⑫ 《周易·节》

⑬ 《周易·履》

⑭ 《周易·大畜》

⑮ 《周易·困》

所作也,《中庸》言:“中也者天下之大本也,和也者天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”^①而子思者乃曾子之弟子孟子之师也,他作《小象》与《彖传》其目的就是借助《易》来宣扬孔子“中庸之为德也,其至矣乎”^②的中庸思想。可以认定,《小象》《彖传》必出自子思之手。3.《易传》诸篇中最重要的篇章可推《系辞》。《系辞》思想宏大,义理广博。它融合儒道、兼及名墨,是先秦学术融汇之作。从《荀子》《韩非子》《吕氏春秋》看,尽管其亦为先秦学术融合之著,但均与《系辞》不类。笔者以为,在先秦,融合先秦学术思想者可首推黄老道家学派。黄老道家学派之著述有今存《管子》的《白心》《内业》《心术上、下》及1973年长沙马王堆出土的帛书《经》《十大经》《称》《道原》等篇。从黄老的遗作中却可发现其与《系辞》之相似处。诸如《系辞》言:“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”^③黄老亦言:“精也者,气之精者也。”“凡物之精,比则为生,下生五谷,上为列星,藏于胸中谓之圣人,流于天地之间谓之鬼神。”^④《系辞》言:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”^⑤黄老亦言:“虚而无形谓之道,化育万物谓之德。”^⑥如此等等。可以说《系辞》之语言风格,致思理路,表述方式均与黄老如出一辙。事实上,《系辞》中不仅保留了大量儒家思想,抄录引述了大量孔子的治《易》文句。而且引申发挥了诸多道家与墨家的思想,有关于此者笔者已撰有专文《试论墨家学说的易学因缘》和《试论道家学说的易学情结》可资参考。据此,可以认定,《系辞》当出于黄老之手。4.《序卦》《杂卦》可能出自秦汉间之田何。《汉书·儒林传》言:“汉兴,田何以齐田徒杜陵,号杜田生,授东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生,皆著易传数篇。”看来此“易传数篇”可能就是《序卦》和《杂卦》。

① 《礼记·中庸》

② 《论语·雍也》

③ 《周易·系辞上》

④ 《管子·内业》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《管子·心术上》

二、《周易》的结构与特征

(一)《周易》的结构

如上所言,《周易》由两部分构成,其一是《周易古经》,其二是《周易大传》。《周易》古经分上经与下经两篇,上篇三十卦,下篇三十四卦,共六十四卦,每一卦六爻,共三百八十四爻。每一个卦由卦画、卦名、卦辞、爻题及爻辞构成。

第一,卦画的构成。每一卦有六爻,六爻即六个符号,即“—”和“--”。六个符号又分两部分,即上卦和下卦,也称内卦和外卦。上卦为外卦,下卦为内卦。上卦和下卦分别由八卦中的两个经卦组成。八卦即指《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》《艮》《兑》。此八卦的组成符号是:“乾三连,坤三断,离中虚,坎中满,兑上缺,巽下断,震仰盂,艮覆碗。”八卦两两相重构成六十四卦。为了区别八卦与六十四卦,将八卦称之为“经卦”,六十四卦称之为“别卦”。所以,任意两个经卦相重,则得一别卦。分析六十四个别卦之象,就是看六十四卦之每一卦所组成的两个经卦象征何物,如《乾》卦是天下天上,《坤》卦是地下地上,《泰》卦是天下地上,《否》卦是天下地上,等等。这是因为八卦象征八种自然物象,即“乾为天,坤为地,震为雷,巽为风,艮为山,兑为泽,坎为水,离为火。”^①

第二,每一卦的组成。每一个卦除了卦画以外,亦有卦名、卦辞、爻题和爻辞。所以,按先后顺序为:(1)卦画。(2)卦名,如“乾”,乾即是卦名。(3)卦辞,“元亨利贞”,它是对该卦的总的说明。(4)爻题,即每卦各爻的标题。爻题自下而上,一爻称初爻,二三四五以此为序,六爻称上爻。遇阳爻称之九,如初九,九二,……上九。遇阴爻称之六,如初六,六二,……上六。(5)爻辞,即说明每一爻的卜筮之辞。卦爻辞所使用的断辞,其意义一般是:吉即吉祥,利即顺利,吝即艰难,厉即危险,悔即困悔,咎即灾难,凶即祸殃。

第三,爻的含义。在《周易》中,爻的含义约有以下几种:其一,爻有象征天地人之义。在八个经卦中,下爻代表地,中爻代表人,上爻代表天。在

^① 《周易·说卦》

六十四个别卦中,初爻二爻代表地,三爻四爻代表人,五爻上爻代表天。此即《周易》的天地人三才之道。故《系辞》言:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六,六者非它也,三才之道也。”^①其二,爻所处的位置代表事物的不同阶段。初爻表示事物才开始,二爻表示崭露头角,三爻表示有所成,四爻表示进入高层,五爻表示大获成功,上爻表示到了终极。除此之外,也有用爻位不同表示人的社会等级身份和人体的不同部位的。

第四,爻位的设定。爻所处的位置叫爻位。一般来说,初、三、五为阳位,二、四、上为阴位。阳爻居阳位,阴爻居阴位,谓之当位,否则即不当位。当位好,不当位不好。但在《周易》中,阴阳爻与阴阳位并不一一对应,更多的是阳爻居阴位,阴爻居阳位。六十四卦中只有一卦即《既济》卦是完全当位,但这个卦却是最不吉利的一卦,上离下坎,“初吉终乱”,“其道穷也”。^②而在六爻当中,唯二五爻位最吉利,不管是阴爻还是阳爻,只要处于二五爻位都是好的位置。

第五,六十四卦的排列结构。按通行本《周易》来看,六十四卦的排列结构有两种,一是《序卦传》所展示的结构,即《乾》《坤》《屯》《蒙》《讼》《师》……《既济》《未济》。这种排列结构意在体现和反映世界万物产生、发展、变化的过程。以《乾》为首,《坤》为次,象征世界万物开始于天地阴阳。因为,乾为天,坤为地,天为阳,地为阴,故天地阴阳为万物之本。而《乾》《坤》之后接着是《屯》与《蒙》,《屯》《蒙》象征万物刚刚开始,处于蒙昧的时期。整个上经终于《坎》《离》两卦,坎为月,离为日,即有光明之义,象征万物全部呈现了出来。而下经则是以《咸》《恒》开始,到《既济》《未济》终了。咸感也,即男女交感,夫妇构和。恒久也,即男女夫妇之交为人类存在的恒久法则。有男女有夫妇,有父子有君臣,有礼义有法度,人类社会出现。到《既济》表示完成,最后到《未济》表示整个宇宙万物包括人的发展无穷无尽,没有终止。所以《系辞》言:“天地絪縕,万物化醇;男女构

① 《周易·系辞下》

② 《周易·既济》

精,万物化生。”^①说明《周易》力图使六十四卦的排列尽可能符合宇宙万物的进化过程,可谓用心良苦。

但是,《序卦》以六十四卦的排列结构说明宇宙万物及人类社会的进化未免牵强,这已为大多数学人所指出。不过《序卦》中有两段文字性表述,用以说明宇宙进化和人类发展则很有意义,表明了《周易》作者企图以六十四卦说明宇宙进化和人类发展的意图。“有天地然后万物生焉,盈天地之间者唯万物。”“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。”^②从历史和逻辑的统一上展现了宇宙万物的进化和发展。

二是《杂卦传》所展示的六十四卦的排列结构。即“《乾》刚《坤》柔,《比》乐《师》忧,《临》《观》之义,或与或求……”等等。唐孔颖达用“二二相偶,非覆即变”概括其特点。所谓“二二相偶”是说《周易》六十四卦两两为对,如《乾》《坤》两卦,一阴一阳,两两为对。所谓“非覆即变”是说《周易》六十四卦组成三十二对,从内容上看都是相反的,从卦象上看都是颠倒的。如《泰》卦与《否》卦,性质是相反的,卦象是颠倒的。《泰》卦是天下地上,《否》卦是天上地下。从这里可以看出,《周易》六十四卦实质上是讲客观事物中的三十二对矛盾。有矛盾才符合客观世界的本性,没有矛盾就没有客观世界。《周易》的这种思想是完全正确的。事实上,《周易》每一卦只所以有吉有凶,也是由该卦卦象所呈现的矛盾所决定的,如《泰》卦天下地上,天地交而万物通。而《否》卦天上地下,天地不交而万物不通。

下面再谈《周易大传》即《易传》的意义及结构。

关于《易传》的意义。《易传》是今存最早、最系统、最完整的《周易》注释本。它的形成和问世对《周易古经》的文化价值和学术地位产生了重大影响。自古以来,读《经》必须借助于《传》。因此,《易传》的意义或价值就在于:1.《易传》从抽象意义上对《周易》作了注释和解读,把《周易》六十四卦及三百八十四爻提升到了一个新的理论高度,从而使《周易》具有了深广的哲理内涵。《周易》古经本为卜筮之书,其特点是就事论事,文字简单,语

① 《周易·系辞下》

② 《周易·序卦》

言通俗,理论水平很低。而经过《易传》诸篇的反复解读,其理论意义却变得非常深远,博大精深。诸如,它从宇宙宏观的角度探讨《周易》的起源,认为《周易》是古代先贤圣哲仰观天象,俯察地理,近取诸身,远取诸物,以微阐幽,以近知远,对自然宇宙万物的模拟和效法,从而以通神明之德,以类万物之情的结果。这样以来,六十四卦三百八十四爻就体现了天地阴阳的变化规律。再如,《周易》古经中本无阴阳观念,而《易传》则把阴阳观念引入《周易》,把本来很简单的爻位上升到阴阳关系,提出“一阴一阳之谓道”^①的命题,把万事万物的变化纳入阴阳系统。又如,《易》本为筮卜之书,而经过《易传》的解释,《易》成了生命之源和万物之本。即“日新之谓盛德,生生之谓易。”“天地设位,易行乎其中矣。”“乾坤成列,易立乎其中矣。”“易不可见,则乾坤几乎息矣。”^②如此等等。这就使得古经的理论内涵和文化价值大为提高。故学术界一致认为《易传》是一部哲学著作。2.《易传》从整体上对《周易》六十四卦进行了历史与逻辑的排列,揭示了卦与卦之间、卦象与卦辞之间、爻象与爻辞之间的内在联系,使《周易》成为一个有机的、逻辑的和相互联系的整体。3.《易传》吸收了先秦儒、道、墨、阴阳等各家思想和学说,儒家的人文精神、道家的自然主义、墨家的功利思想、黄老的阴阳矛盾观念高度统一和融合于《易传》之中,这就使《周易》的性质发生了重大变化。从此,人们修习《周易》亦不完全是为了占卜,它可以提高人们的道德水平,净化人们的心灵世界,锻炼人们的认知能力,启迪人们的逻辑思维。故《荀子》言:“善为《易》者不占。”^③4.《易传》说明和保存了古代最原始的占筮方法“大衍法”,这对人们研究古代筮法的起源具有重要意义。

关于《易传》的基本结构。1.《彖传》的结构。彖即裁断。彖传就是裁断一卦之义的文辞。《彖传》的文辞结构大体有四类情况:(1)以八卦之象裁断卦义。如《泰》卦,天下地上,天为阳,地为阴,天阳上行,地阴下行。故

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞上》

③ 《荀子·大略》

《彖》言：“天地交而万物通，上下交而其志同。”^①(2)以义理裁断卦义。如《讼》卦，坎下乾上，乾为刚，坎为险，乾刚坎险。故《彖》言：“上刚下险。”^②(3)以爻位裁断卦义。如《蒙》卦九二爻为阳爻，阳即阳刚、刚健，而九二阳爻又居内卦中位，即内刚中正，外圆内方。故《彖》言：“刚中。”^③(4)以卦变裁断卦义。如《损》卦，将《泰》卦九三爻与上六爻交换位置即成《损》卦，从爻位变化看，是损下而益上，即将下卦的一个阳爻移到上卦，而将上卦的一个阴爻移到下卦。故《彖》言：“损下益上，其道上行。”^④2.《象传》的结构。象指卦象。卦象取法自然之象。天、地、雷、风、水、火、山、泽就是《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》《艮》《兑》八卦的自然之象。从《周易》看，“象”又分为《大象》和《小象》，《大象》释卦象，《小象》释爻象。《大象》释卦，先言该卦之卦象，再比拟人事，即人应从该卦卦象出发决定自己的行动。如《乾》卦，《大象》先言卦象“天行健”，再说“君子以自强不息”。^⑤又如《坤》卦，《大象》先言卦象“地势坤”，再说“君子以厚德载物”。^⑥再如《蒙》卦，《大象》先言“山下出泉”，再说“君子以果行育德”。^⑦等等。而《小象》则以爻为出发点说爻象，爻象大概有三种情况：一是取爻位释爻辞，如《否》卦九五爻辞言：“休否，大人吉，其亡其亡，系于苞桑。”^⑧《象》言：“大人吉，位正当也。”^⑨因为九五阳刚居上卦中位。二是进一步解释爻辞。如《否》卦上九爻辞言“倾否，先否后喜。”^⑩《象》言“否终则倾，何可长也。”^⑪三是取爻辞义

① 《周易·泰》

② 《周易·讼》

③ 《周易·蒙》

④ 《周易·损》

⑤ 《周易·乾》

⑥ 《周易·坤》

⑦ 《周易·蒙》

⑧ 《周易·否》

⑨ 《周易·否》

⑩ 《周易·否》

⑪ 《周易·否》

理释爻辞。如《恒》卦六五爻辞言“恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。”^①《象》言“妇人贞吉，从一而终也，夫子制义，从妇凶也”^②3.《文言》结构。《文言》共两篇即《乾文言》与《坤文言》，文字不是很多，专门解释《乾》《坤》两卦的卦爻辞，且多引述孔子之语。经过《文言》的进一步解释，阐发了天地阴阳变化之理及君臣上下、安邦治国、修心养性之道。其思想内容，理论深度远远超过了《乾》《坤》原本之卦爻辞。4.《系辞》的结构。《系辞》分上下两篇，上篇十三章，下篇十一章。也有分上下篇各十二章的。《系辞》是《周易》总的概括和说明，内容博大，思想精深，是修习《周易》之必读之篇。由于篇幅所限，《易传》其他各篇在此不一一介绍。

（二）《周易》卦爻变化的特点

《周易》是专言变化的书，而这部专言变化的书，不是用文字来讲变化，而是通过《周易》卦爻自身的变化从而体现出变化的理念。故《系辞》言：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”^③又言：“《易》穷则变，变则通，通则久。”^④故“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，变在其中矣。”^⑤“在天成象，在地成形，变化见矣。”^⑥《周易》是由六十四卦组成的，而六十四卦是由三百八十四爻组成的。何谓之爻，《系辞》言“爻者，言乎变者也”。^⑦所以，变化是《周易》的基本特征。

因此，不理解《周易》卦爻的变化，从根本上讲也就等于不理解《周易》。那么，《周易》卦爻的变化都有些什么特点呢？据笔者多年来翻阅修习《周易》，大概有如下基本特点：

第一，上升性与周环性相统一。《周易》六十四卦的每一卦都是由初爻

① 《周易·恒》

② 《周易·恒》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞下》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《周易·系辞上》

开始向上爻上升,层层推进,拾级而上,或由点到面,或由低到高,或由浅入深,或由部分到全体,这种上升的趋势或方向是确定不移的。如《乾》卦,初九,潜龙勿用;九二,见龙在田;九三,君子终日乾乾;九四,或跃在渊;九五,飞龙在天;上九,亢龙有悔。然而,上升性中又内函着周环性,既潜含着曲折性,又潜含着周期性。曲折性是表示任何事物的发展都不是直线式的,都不是一帆风顺的,如《乾》卦九二见龙在田,即已有升腾之象,而九四则或跃在渊,又有隐藏之迹,起起伏伏,匍匐前进。周期性是表示任何事物一旦到了顶点,达到极限,即转头向下。上九亢龙有悔即是此意。亢龙有悔,何谓也,《文言》曰“穷之灾也”。^① 这也就是物极必反,盛极则衰,事物走向了对立面。《乾》卦的对立面就是《坤》,《坤》卦也是一样,由阴柔发展到至柔,也就发生转化。所以,《坤》卦上六爻辞为“龙战于野,其血玄黄”。^② 何谓也,《象》曰“其道穷也”。^③

第二,确定性与渐进性相统一。事物由弱小到强大这是事物发展的基本法则,这种发展强大的趋势是确定不移的。龙总是要腾飞起来的,潜藏着的龙只所以猫着而没有腾飞只是因为时机不到,而不是不想腾飞,待机而动。一旦时机成熟便会“见龙在田”,“飞龙在天”。这说明事物由小到大,由潜藏到公开的趋势是确定的,具有确定性。但事物的发展则是渐进的,徐徐向前的,任何超常规、跨越式都是违反事物的发展规律的。从《周易》六十四卦每卦六爻的变化来看,都是由初爻到二爻,由二爻到三爻逐渐上升。如《泰》卦,初爻为阳爻,二爻亦为阳爻,三爻更是阳爻,所以,才有“三阳开泰”之说,三阳开泰的盛世景象是逐步发展而来的。再如《既济》卦,前面已提到过是最不吉利的一卦,但这个不吉利的现象的出现也是逐渐造成的。由隐而显到日益明朗,由轻而重到日益严重,从爻象变化看是逐级上升日积月累。故《系辞》言:“善不积不足以成名,恶不积不足以灭

① 《周易·乾文言》

② 《周易·坤》

③ 《周易·坤》

身”。^①《既济》言：“东邻杀牛，不如西邻禴祭”，^②多行不善杀牛祭神也不高兴。可以看出，事物质的变化是由量的积累引起的，是一个量的渐进过程。

第三，同一性与多样性的统一。《周易》六十四卦每一卦的六爻变化始终同一于一个中心，这个中心就是该卦的卦名或卦名象征的意义，这一点是同一的，而不是杂乱无章的。如《乾》卦，象征刚健向上之意便取龙的腾飞之象，从初爻到上爻均言龙之腾飞之象。这个中心始终没有改变。再如《艮》卦，艮为山，两山相重以喻高大之意，便取人体之象逐级而上，初爻言人的脚趾，二爻言小腿，三爻言人腰，四爻言人身，五爻言人脸，上爻言人头。人体之象始终没有偏离。所以，六爻变化的中心是同一的。但是同一性又是通过多样性表现出来，同一性是多样性的同一性。这是因为，卦名涉及到的爻辞的内容和爻辞内容表现卦名及其象征的事物所包括的方面具有差别和差异，有的比较明显，有的则比较隐晦。这就出现了有的爻辞表现该卦卦名比较直接、明白。如《比》卦，比有亲比之义，故“初六，有孚比之无咎”。^③ 孚者诚信。与有诚信之人亲比是好事。“上六，比之无首凶”。^④ 首喻孚，无首即无孚，无孚就是没有诚信。因此，与没有诚信之人亲比是很危险的。其道理明明白白，清清楚楚。而有些爻辞则比较隐晦，爻辞中没有卦名或卦名所象征的事物。如《大有》卦，大有就是富有，但《大有》卦之六个爻辞中只字未提“大有”二字。却是：“初九，无交害，匪咎，艰则无咎。九二，大车以载，有攸往，无咎。九三，公用亨于天子，小人弗克。九四，匪其彭，无咎。六五，厥孚交如，威如，吉。上九，自天佑之，吉无不利。”^⑤可见，《大有》是一个非常好的卦，六爻当中没有一个不吉利的，都是吉象，但《大有》没有一个“大”字和“有”字，似乎该卦各爻与“大有”无关。而事实上，六爻所言都是围绕着大有富有这个同一的中心，从多个侧面讲

① 《周易·系辞下》

② 《周易·既济》

③ 《周易·比》

④ 《周易·比》

⑤ 《周易·大有》

述了大有富有应包含的内容。诸如,初爻是说穷奢极欲则祸生,克勤克俭为富有之道,二爻是说要博施于人,其博施的程度就象用大车装上自家的东西运往远处施于他人。三爻是说你已身居高位,很富有,但要将你享用的东西两奉献给天子,不要自己一个独占而成为小人。用今天的话说就是要时刻想着国家和人民,国家和人民的利益高于一切,这样你才是一个真正富有的人。四爻是说富有的人不能盛气凌人,要谦逊待人。五爻是说富有的人要有诚信,与人交际要刚柔相济,要有原则性。上爻是说你都做到了这些,那你就是一个最富有的人,上天都会保佑你。可见《大有》卦各爻是通过隐晦的办法表现了富有的中心主题。

第四,对立性与和谐性的统一。对立性体现着事物的变动性,和谐性体现着事物的稳定性,任何事物都是对立性与和谐性的统一。没有事物的矛盾对立,就没有事物的产生和发展。没有事物的和谐稳定,也就没有事物的存在和统一。事物和现象的这一根本特征在《周易》中也得到了充分的体现。《周易》六十四卦本身就是三十二对矛盾,三十二对矛盾体现了事物的相反相成,双方任何一方的存在以另一方的存在为条件。《乾》卦纯阳,《坤》卦纯阴。乾为天,坤为地,乾属阳,坤属阴。乾坤、天地、阴阳是对立的,各自具有其质的规定性,不能倒天为地,倒地为天。但乾坤、天地、阴阳却是统一的,“天以大生”,“地以广生”,^①“天地之大德曰生”。^② 所以,《乾》《坤》是《易》之门户,“生生之谓《易》”,^③没有乾坤天地阴阳的对立与和谐就没有万事万物的形成与发展。就其某一具体卦象来看,上卦与下卦也是一对矛盾,正是有了这种矛盾,该卦所象征的事物才存在,如果没有矛盾该卦也就不存在了。就某一卦之六爻来看,也是有矛盾的,这是因为爻分别表示着阴阳两种相反的性质,然而它们既是相反的,又是统一的,因而是和谐的。阴爻居阴位,阳爻居阳位,这是和谐的。但和谐到没有矛盾了,则反而成了最大的不和谐。诸始《既济》卦就是如此,它是六十四卦中最不吉利的卦。因而六十四卦当中绝大部分卦爻不当位,即阴爻处在阳位上,

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞下》

③ 《周易·系辞下》

阳爻处在阴位上,这看起来是一种不合谐,是矛盾的,是对立的,但在这种矛盾和对立中却体现的是一种内在的合谐与统一。因此,对立性与和谐性的统一是《周易》的一个重要特征。

三、《周易》的表义方式

《周易》原本是一部卜筮之书,它的形成与古代的卜筮活动密切相关。但《周易》中却蕴涵着深邃的义理,卜筮通过义理判断吉凶,而判断吉凶的依据则是“观象”和“取数”。所以,《周易》的表义方式在于它的“象数”。象数在《古经》中用以揭示义理,在《易传》中用以解释经文。何谓之象数?简单的说,就是以八卦所象征的物象解释《周易》中的卦爻象和卦爻辞。如《蒙》卦,其象为山下有水。这是因为《蒙》卦上为艮,下为坎。而艮为山,坎为水。故《象》言“山下出泉”。^①从爻象看,该卦二爻为阳,五爻为阴,“九二阳刚与六五阴柔相应”^②就是《蒙》卦的爻象。可见,象数就是《周易》的基本表义方式,不理解《周易》的象数,就不可能理解《周易》的义理。

(一) 象数与义理的关系

《系辞》言:“《易》者,象也。”^③这说明在《周易》中象与数密不可分。

首先,象数中蕴含着义理。《周易》之所以推崇象数,其目的就在于通过象数喻示哲理。如《泰》卦和《否》卦,《泰》卦下乾上坤,乾为天,坤为地,乾刚健而上行,坤阴柔而下行,因而《泰》卦是天地阴阳交合之象。而《否》卦之象则相反,是天地阴阳相背之象。这两种象所喻示的义理就是:《泰》“天地交而万物通也,男女交而其志同也,上下交而其事成也,君臣交而社稷治也,父子交而家道兴也,……”^④而《否》则是“天地不交而万物不通”。^⑤

而且还可以继续引申和发挥,《泰》卦之内卦为乾阳,外卦为坤阴,所

① 《周易·蒙》

② 《周易·蒙》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·泰》

⑤ 《周易·否》

以,《泰》卦又呈现内刚外柔之象,这是作人应遵循的基本原则。而《否》卦则是内阴外阳,内柔外刚,这可以说是作人的大忌。还可以再继续引申发挥,《泰》卦下天上地呈现的是一对矛盾之象,而《否》卦则没有矛盾。有矛盾才符合事物的本性,没有矛盾则不符事物的本性,符合事物的本性才吉利,不符合事物的本性当然不吉利。可以看出,《泰》《否》两卦揭示了事物矛盾规律的义理。可见,如果没有象,以上所说的义理就无法揭示。而且,只要以象为据,义理也才真实有力,言之有据。事实上,《周易》的象所蕴含的义理是无穷的,这就叫作博大精深,含义无穷,微言大义。

以上是说卦象,下面再说爻象。爻象因为更具体,所以就更复杂。分析爻象要考虑到八个方面的制约因素,这就是阴、阳、比、应、承、乘、中、时。《周易》六十四卦是由爻组成的,爻有两种,一种是阳爻,一种是阴爻。阳爻为“—”,阴爻为“--”。阳爻代表阳刚,阴爻代表阴柔。一般来讲,阴爻处在阴位,阳爻处在阳位,这就叫作当位。当位是吉象,不当位则是凶象。但事情远远不是这样简单,如上多次提到的《既济》卦,各爻都当位,而正因为都当位反而最不吉利。这是因为某爻处于何位是吉还是凶,还不完全由阴爻处阴位,阳爻处阳位这样简单而论,它还要受到爻位之间比、应、承、乘、中、时等方面关系的制约,即言事物处在相互联系之中。这就是说爻与爻之间还有比应承乘的关系,关系顺则呈现吉象,若不顺当然为凶象。

那么何谓比应承乘?简单的说,两爻相邻为比。初与四、二与五、三与上为应。应的原则是阴爻应阳爻,应好不应不好。尤其是二五爻处于上下中位,一定要相应。上爻对下爻是乘,下爻对上爻是承,阴乘阳为逆,阴承阳为顺。综合来看,顺好逆不好。以《坎》卦为例说明。卦辞言“习坎”,^①《彖》言“习坎,重险也”。从卦象看,坎卦是上水下水,即洪水滔天之象,喻示着有重重艰险,这就是坎卦的卦象。从爻象看,初爻本为阳位,而《坎》卦初爻为阴爻,不当位。故爻辞言“习坎,入于坎陷,凶”。二爻本为阴位,而《坎》卦二爻为阳爻,不当位。故爻辞言“坎有险,求小得”。为何有小得?因为二爻尽管不当位,但由于九二阳刚内居中位,所以可求小得,但最终不

① 《周易·坎》

能改变其险境。三爻本为阳位,而《坎》卦三爻为阴爻,又不当位。故爻辞言“来之坎坎,……入于坎陷,勿用。”即险象重重,既是有作为也无用。所以《小象》也说“终无功也”。四爻本为阴位,《坎》卦四爻为阴爻,这是当位。故爻辞言“……终无咎”。五爻本为阳位,《坎》卦五爻为阳爻,当位。故爻辞言“坎不盈,祇既平,无咎”。上爻本为阴位,《坎》卦上爻为阴爻,这也是当位,然而该爻辞却说:“系用徽墨,真于丛棘,三岁不得,凶。”而且《小象》亦说:“上六失道,凶三岁也。”为什么上爻当位仍有“凶”,且“凶三岁也”?这就要从比应承乘的关系来看。从应的关系看,三爻与上爻为应,应的原则是阴爻应阳爻为应,反之为不应。应好,不应不好。而《坎》卦三爻为阴,而上爻亦为阴爻,成了阴应阴,这当然不好。从乘的关系看,上爻对下爻为乘,乘的原则是阴乘阳为逆,逆不好。而《坎》卦上爻为阴五爻为阳,正好是逆,这当然也不好。从承的关系看,下爻对上爻为承,承的原则是阴承阳为顺,顺好,不顺不好。而《坎》卦五爻为阳,上爻为阴,成了阳承阴,这当然更不好。从这些方面来看,《坎》卦虽然上爻当位,但因爻与爻之间的关系不顺,因而,其象为凶象。这说明爻象是非常复杂的,要判断其象,必须搞清楚它们之间的关系。所以,象在《周易》中很重要,搞不清楚象,就很难揭示其义理。

其次,义理的阐发借助于象数。《周易》的象数中蕴含着义理,而义理的阐发又借助于象数。正因为如此,《周易》的象数便蕴含了无穷的义理,这就使得仁者见仁,智者见智,可以无限引申,无限发挥,具有了无穷的包容精神,它确实为人们提供了借题发挥的空间和余地。

诸如《升》卦,上为坤,下为巽,坤为地,巽为木,即地中生木,由此便可联想树木生长在地上,由小苗可以成长为参天大树,喻示“以微知显”之理。又如《否》卦,九五爻辞言“其亡其亡,系于苞桑”。^①意为要注意把羊丢了,因此要随时把它拴在桑树上。由此引申出君子要时刻注意“居安思危”的义理。

但它也为任意发挥提供了根据。我们知道,《周易》本来就是一部占筮

① 《周易·否》

之书,它是不讲科学的。但事实上,《周易》却与科学发生了千丝万缕的联系,这其中的根本原因就在于《周易》根据卦象爻象的变化来推算人的命运,其中包含有一些逻辑推演和理智分析的因素,并非专门依靠祈祷或单凭神灵的启示,这一特点就为《周易》同各门科学之间建立起了联系的可能,而这种联系说到底还是借助象数而引申义理的结果。

比如数学。有人根据《系辞》记载的“大衍之数”的筮法“天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十,天数五,地数五,五位相得而各有合。天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五”^①的说法引申出“河图”、“洛书”。而“河图”、“洛书”实质上是讲数学上的排列组合,它是汉代《纬书》提出的,到宋代得到了发展。可以看出,《周易》与数学的关系是后人在注释《周易》的过程中将古代数学成就附会到《周易》的结果,我们现在很难断定这就是《周易》的本义。至于有人说计算机二进制是从《周易》而来,这确实令人难以置信。再比如天文学,《周易》古经中可以说直接讲天文历法的不多,而汉代易学家却在《周易》上附会出了所谓“卦气说”、“爻辰说”、“纳甲说”、“九宫说”等学说,将《周易》的卦画同一年春夏秋冬十二月二十四节气及天干地支结合起来,以《周易》卦画解释天象。事实上这些在《周易》中都很难找到根据。再比如医学,中国古代医学专著《黄帝内经》。《内经》的哲学基础是阴阳说、五行说、元气说,而不是八卦和六十四卦,但《内经》的阴阳五行学说很容易与《周易》联系起来。唐代孙思邈曾言不知《易》,不足以言太医。明代张介宾进一步强调《易》医相通。以八卦比附人体,认为乾为首,坤为腹,坎为耳,离为目,兑为口,巽为股,艮为手,震为足等等,重复了《说卦传》的象数观。可以看出,《周易》成了无所不包的百科全书。这实质上是将《周易》无限的引申化了。事实上,《周易》的象数也并没有如此大的包容性,而是在于《周易》的符号系统包含了较为科学的宇宙观,这个宇宙观就是《周易》所揭示的阴阳观念。运用阴阳概括了万物的根本特性说明宇宙的根本法则却具有永恒的价值,它基本符合事物发展的基本规律,对于人们观察问题具有方法论的意义。同时,《周

^① 《周易·系辞上》

易》的方法具有一定的科学性,这个方法就是取类比象。取类比象的优点就在于它能够把复杂的外部世界简单化,从而使其具有极大的抽象性、灵活性和普遍性。因而,它对于人们分析任何事物都可以普遍的起作用。

(二) 象数思维的基本特征

通过以上论述可以看出,象数思维是《周易》的基本思维方式,可以说,不理解象数思维就不理解《周易》的基本精神。那么象数思维有何特点呢?

第一,象数思维具有整体性的特征。整体性思维的特点是重整体分析,轻个体研究。《周易》六十四卦统一模式是以六爻关系的变化为基础,以阴、阳、时、位、比、应、承、乘、中为原则,从时间、空间、条件、关系等方面分析问题和认识事物的思维方法,反映了事物之间相互联系的整体观念。只要是同类事物,它们之间都可以相互感应、相互吸引。如《说卦》所言:“水流湿,火就燥,云从龙,风以虎。”^①以人而言,在《周易》看来,人是自然界的一员,是自然界的组成部分,他与自然万物一样,同为天地所生,共为阴阳所造,因而,人与天地万物“同声相应,同气相求”。^②所以,人与自然、主体与客体是和谐的、统一的。从而形成了《周易》天人合一的整体思维框架,把天、地、人有机的统一了起来。正因为整体思维重整体而轻个体,所以,它特别重视个体的人对整体的适应和协调。因而,《周易》特别强调人对天地之道的模仿、效法和遵从。《象传》专门论述了这方面的意思。如《乾》卦,《象》言“天行健,君子以自强不息”。^③《坤》卦,《象》言“地势坤,君子以厚德载物”。^④

第二,象数思维具有直观性的特征。所谓直观性思维就是以事物的外部表征及其性能为对象的思维形式。诸如八卦表征八种自然物象,乾为天刚健不息,坤为地顺天而行,震雷为振动,巽风为散入,坎水为险陷,离火为明丽,艮山为镇静,兑泽为喜悦,等等。只注重阐发其义理,而并不注重其物理,只注重事物的动态属性及其相互关系,而并不注重其静态属性及其

① 《周易·说卦》

② 《周易·乾文言》

③ 《周易·乾》

④ 《周易·乾》

内在结构。这是因为事物的动态属性及其相互关系是可感知的,是外现的和直观的。正是由于这种直观思维,形成了《周易》重道轻器、重神轻形、重道德义理而轻具体分析的思维格局。

第三,象数思维具有形象性特征。在《周易》中最重要的范畴就是“象”,它既指物象,又指卦象。物象既有有形有状的可见之象,又有无形无状的无形之象。卦象物象统称之为形象。形象的特点如上所言,具有可感性、经验性和直观性,它从现象出发探讨事物的规律。因此,重视形象、现象是《周易》象数思维的一个重要特征。形象思维由于它不脱离事物的整体形象,关注事物与事物之间的横向联系,因而它展现在人们面前的是宇宙万物的整体。但由于过分强调形象,却忽视了对事物本质及其结构的深入研究。第四,象数思维具有变易性特征。变易是《周易》的基本观念,《周易》六十四卦是由三百八十四爻组成的,何谓之爻,《系辞》言“爻者,言乎变者也”。^① 故有“变动不居,周流六虚”之说。因此,在《周易》中,变卦观念将卦象看成一个相互变化、相互生成的序列,启发人们从变化的角度把握事物发展的总体过程,它告诉人们事物的转化过程是一个物极必反,循环往复的过程,是一个由量的变化到质的变化的过程,是一个否定之否定的过程,其形式是盈虚消长、随时而进,其根源是事物内在的阴阳矛盾的对立统一和相互作用。这种观点可以说是符合宇宙的基本法则的。

总之,象数思维的本质是一种比附推论的逻辑思维方法,它的根本目的是通过对事物具体、生动、直观、形象及其外部联系的描述,启发人们的想象,从而领悟出一个抽象的道理或义理。因此,笔者认为,研究《周易》的目的不在于掌握《周易》的象数,而是通过象数而领悟《周易》的义理,从而达到启迪人们理性思维的目的,这应当是我们今天学习《周易》的出发点。

^① 《周易·系辞上》

先秦易学流变析略

—

尽管《周礼·春官》言：“大卜掌三易之法，一曰《连山》、二曰《归藏》、三曰《周易》，其经卦皆八，其别六十有四。”^①汉郑玄以此义作《易赞》《易论》言：“《连山》者，象山之出云连连不绝；《归藏》者，万物莫不归藏于其中；《周易》者，言易道周普无所不备。”^②因其时代不同而名称各异，“夏曰《连山》、殷曰《归藏》、周曰《周易》。”^③但据《尚书》之《夏书》与《商书》看，西周以前尚无有关确凿之《易》书记载及论《易》文献。甚至就连《尚书·洪范》记述箕子论述“洪范九畴”^④也只字未提《易》，更无《连山》《归藏》之事。文本《周易》之《易经》与《易传》亦均未言及《连山》《归藏》等夏商之《易》书。学术界曾有人试图将《说卦》之“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”^⑤指称为“《归藏》之法”。^⑥然如所周知，《说卦》乃针对《易经》而发，又何以将其与《归藏》扯在一起。因而，可以肯定，

① 《十三经注疏·周礼注疏》

② 《十三经注疏·周易正义》

③ 《十三经注疏·周易正义》

④ 《尚书·洪范》

⑤ 《周易·说卦》

⑥ 霍斐然《试论三易之法》

西周之前并不存在《易》书。

事实上,有关《连山》《归藏》之述仅《周礼·春官》及东汉郑玄《易赞》《易论》言及,除此而外,周秦及西汉学者从未言及《连山》《归藏》之书和引述《连山》《归藏》之语。为因如此,唐孔颖达言:“周礼大卜三易云,一曰《连山》、二曰《归藏》、三曰《周易》。……郑玄《易赞》及《易论》云,夏曰《连山》、殷曰《归藏》、周曰《周易》。郑玄又释云,《连山》者,象山之出云连连不绝,《归藏》者,万物莫不归藏于其中,《周易》者,言易道周普无所不备。郑玄虽有此释文,更无所据之文,先儒因此遂为文质之义,皆烦而无用,今向不取。”故《易传》之文,“《连山》《归藏》无以言也。”^①有鉴于此,笔者以为,《易传·系辞》之“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”^②之说,也只能是极言易学源远流长,博大精深而已,并非实言确有所谓“包牺氏作易”之事耳。

西周以前虽无《易》书,但勿庸置疑,夏商时代却有筮卜之事。据《尚书·洪范》言:“天乃锡禹洪范九畴,……次七,曰明用稽疑,……七,稽疑:择建立卜筮人,乃命卜筮:曰雨,曰霁,曰蒙,曰驿,曰克、曰贞、曰悔,凡七。卜五,占用二,衍忒。立时人作卜筮,三人占,则从二人之言。汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。汝则从、龟从、筮从、卿士从、庶民从、是谓之大同。身其康强,子孙其逢吉。汝则从、龟从、筮从、卿士逆、庶人逆,吉。卿士从、龟从、筮从、汝则逆、庶民逆,吉。庶民从、龟从、筮从、汝则逆、卿士逆,吉。汝则从、龟从、筮逆、卿士逆、庶民逆、作内吉,作外凶。龟筮其违于人,周静吉,用作凶。”^③依此见,夏商时代盛行卜筮。卜筮既有龟卜,亦有蓍卜,通过卜筮占验吉凶。

而据今考古发现之商代数字之卦与甲骨卜辞亦与文本《周易》之卦爻之辞具有一定联系。诸如:甲骨卜辞有“利,不利;吉,大吉,弘吉”,《周易》卦爻之辞亦有“利,无不利,无攸利;吉,大吉,贞吉”。甲骨卜辞有“若,弗

① 《十三经注疏·周易正义》

② 《周易·系辞下》

③ 《尚书·洪范》

若，贞我旅吉。”《周易》卦爻之辞亦有“若，如，不如，旅贞吉”等等。可以说，夏商时代之甲骨卜辞即为文本《周易》卦爻之辞的初级形态，它奠定了《周易》卦爻之辞的基础。

因此，西周以前虽无《易》书，然却存在筮卜。何谓卜筮？《礼记·曲礼》言：“卜筮者，先王之所以使民信阴阳，敬鬼神，畏法令也，所以使民决嫌疑，定犹豫也。”^①周人将夏商时代之卜筮之法与卜筮之辞笔之成书即为《左传》《国语》所称之《易象》。《左传·昭公二年》言：“晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣’。”^②可见，《易象》可能就是最早的《周易》古本，而《易象》则可能成书于周代卜筮之官。据《周礼·春官》可知，西周时代之筮官计有大卜、龟人、占人、筮人^③等等，其职责就是记录和整理卜筮之辞与占卜之法。正因为如此，卜筮之法在西周时代仅为筮官所掌，并未在民间普遍流行。《礼记·祭义》曾言：“昔者圣人建阴阳天地之情，立以为易，易抱龟南面，天子卷冕北面。”^④此“易”当为主掌卜筮之官，即筮官曰“易”。所谓《易象》可能就是筮官所记之卜辞、筮象及筮法，因筮官为周代之职，故呼之曰“周易”。因而，《周易》历来被认为是卜筮之书。

事实上，从文本《周易》看，其所言之“利见大人”，“君子吉，小人否”，“小人无咎，君子吝”等等卦爻之辞均为卜筮之象与占断之辞。而且这些卜筮之辞亦非成自一人一时。诸如：“《坤》：元亨，利牝马之贞；君子有攸往，先迷后得主，利；西南得朋，东北丧朋；安贞吉。”^⑤又如，“《讼》：有孚，窒惕；中吉，终凶；利见大人，不利涉大川。”^⑥再如，“《小过》：亨，利贞；可小事，不可大事；飞鸟遗之音，不宜上，宜下；大吉。”^⑦等等。既非一时之言，亦非一

① 《礼记·曲礼》

② 《左传·昭公二年》

③ 《十三经注疏·周礼注疏》

④ 《礼记·祭义》

⑤ 《周易·坤》

⑥ 《周易·讼》

⑦ 《周易·小过》

人之语,其作者必是西周诸多筮官在其长期筮占过程之中逐步完成之。以此而言,所谓文王演八卦,周公作筮辞未必有其事。

然而,西周末年,随着王室衰落,诸侯并起,筮官投奔诸侯者在所难免,于是鲁国便出现了如上所言之《易象》,因而,也才有韩宣子入鲁见《易》之事。可以认定,《易象》必为投奔于鲁之筮官所为。至此,《易》便不径而走,打破了由周天子独占之局面。正因为如此,《左传》《国语》中便有了大量使用《易象》进行卜筮之例。从《左传》《国语》所举筮例看,其与文本《周易》已十分接近。诸如《左传·僖公二十五年》晋侯劝谏晋文公勤见襄王以取象进行卜筮;《左传·襄公二十五年》崔武子欲取棠姜以象、辞兼取进行卜筮;《左传·昭公元年》晋侯医病以取卦象进行卜筮;《国语·晋语》晋文公重返晋国以取爻象进行卜筮等等,通过卜筮判断吉凶。

当然,《易象》虽与文本《周易》已非常接近,但《易象》仍还不是文本《周易》,这是因为,文本《周易》每卦之爻位均以“九”、“六”称之,如:初爻,若阳称之为初九,若阴称之为初六,二爻若阳称为九二,若阴称为六二,如此类推。而《易象》则不然,无有“九”“六”之辞。诸如:《左传·宣公六年》言:“郑公子曼满与王子伯廖语为卿,伯廖告人曰:‘无德而贪,其在《周易》《丰》之《离》,弗过之矣’”。^①又如《左传·昭公二十九年》言:“秋,龙见于绛郊。魏献子部于蔡墨……对曰:‘……《周易》有之,在《乾》之《姤》曰:潜龙勿用。其《同人》曰:见龙在田。其《大有》曰:飞龙在天。其《夬》曰:亢龙有悔。其《坤》曰:见群龙无首吉。《坤》之《剥》曰:龙战于野。……’”^②可以看出,《丰》之《离》是言《丰》卦上六爻,《乾》之《姤》是言《乾》卦初九爻,《同人》是言《乾》卦九二爻,《大有》是言《乾》卦九五爻,《夬》是言《乾》卦上九爻,《坤》是言《乾》卦用九爻。可见,《易象》各卦无爻题。当然,因《易象》成之于周,人们亦将其称之为《周易》。故《左传》《国语》所举筮例多称《易象》为《周易》。

事实上,将《易象》呼之曰《周易》,表明《周易》为周代之书。正因为如此,孔颖达言:“题周别于殷,……故谓之《周易》,其犹《周书》《周礼》题周

① 《左传·宣公六年》

② 《左传·昭公二十九年》

以别余代。……先儒又兼取郑说云,既指周代之名,亦是普遍之义。”^①笔者认为,《易象》与《周易》绝不可能是两本《易》书,亦不可能是《易象》与《周易》并行于世,而《易象》就是初级形态之《周易》。这是因为,《易象》与《周易》之名同出于《左传》《国语》。而且,后世称《周易》者,盖为《易经》与《易传》两部分,而《易传》之形成乃为春秋末至战国及以后时代。因而,《左传》《国语》中之《周易》只能是指《易象》。

值得注意的是,春秋时期,人们不仅可以借助《易象》进行占验,预测未来,卜筮吉凶。而且还借助《易象》经文说明事理。诸如:《左传·昭公元年》言:“晋侯求医于秦,秦伯使用权医和视之,曰:‘疾不可为也,是谓近女室,疾如蛊。’……赵孟曰:‘何谓蛊?’对曰:‘淫溺惑乱之所生也。于文皿虫为蛊,谷之飞亦为蛊,在《周易》女惑男,风落山谓之《蛊》,皆同物也。’”^②如此等等,这就为《易象》摆脱专为卜筮,转向阐发义理奠定了基础。

二

从《左传》《国语》之大量筮例可知,春秋之时,《周易》已被广泛使用于卜筮,特别是以经文说明义理,这就必然引起学人的关注。

孔子是关注《易》的第一位学人。孔子,春秋末期鲁国人,儒家学派的创始人。《史记·孔子世家》言:“孔子晚而喜《易》,序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》,读《易》韦编三绝。”^③《论语·述而》亦言:“子曰:加我数年,五十以学《易》,可无大过矣。”^④而孔子所读之《易》可能就是鲁《易象》。由于《易象》本为卜筮之书,并未引起孔子的重视,因而,他只是以“《诗》《书》《礼》《乐》教”,到了晚年才注意到《易》,因此才有“加我数年……”之感叹,并且“读《易》韦编三绝”。然而,《史记》所言之孔子序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》即《易传》不一定可靠,其原因是《彖》《系》《象》等《易传》诸篇

① 《十三经注疏·周易注疏》

② 《左传·昭公元年》

③ 《史记·孔子世家》

④ 《论语·述而》

中存在大量“子曰”类文字。而且,《易传》诸篇并非纯儒家思想,故不可能为孔子亲著,乃后学所为。笔者以为,《史记》之“韦编三绝”极有可能是指孔子整理《易象》。据文本《周易》看,孔子整理《易象》是极有可能的。经过孔子的整理,春秋《易象》遂形成今传世之《周易》。

孔子何以整理《易象》?首先,春秋《易象》,如上所言,出于西周诸多筮官之手,“仁者见仁”,“智者见智”,加之其在长时期内相互传抄,因而,断简脱漏在所难免。诸如《乾》卦初九、九二、九四、九五、上九、用九诸爻均言“龙”,而唯九三爻言“君子”,此“君子终日乾乾”可能就是孔子在整理过程之中所加,说明《乾》卦之爻辞在传抄过程中有断简脱漏。正因为如此,《史记》才有“孔子读《易》韦编三绝”之说。

其次,孔子最早潜心于《诗》《书》《礼》《乐》之学,而《易》为筮卜之书,故不为之重。然孔子一生颇为艰辛,周游列国,其志不达。他每每对天长叹,寄托哀情,在这样的心境下,孔子极有可能接触《易》。否则,他何以惊叹“加我数年,五十以学《易》,可无大过矣!”因为如此,《史记》才说“孔子晚而喜《易》”。由于知道起步晚,因而勤于用力,“韦编三绝”。

那么,孔子整理《易》有何见证?其一,《左传》《国语》所举《易象》诸多筮例,其无一例言及各卦之爻题,说明孔子之前,《易象》之卦各爻均无爻题。因而,孔子为各卦之爻补上了爻题。从史料角度看,春秋以来由《易象》无爻题到春秋末孔子“韦编三绝”之后而文本《周易》中出现了爻题,史书没有记载此一变化出自何人,也无除孔子“晚而喜《易》,……韦编三绝”之外另有何人曾整理《周易》的记载。可以肯定,《周易》各卦之爻题当为孔子所加。

其二,文本《周易》其语言风格有类于孔子整理过之《诗经》。《诗经》有“或潜于渊”,^①《周易》《乾》亦有“或跃在渊”;《诗经》有“王于出征”,^②《周易》《离》亦有“王用出征”;《诗经》有“集于苞桑”,^③《周易》《否》亦有“系于苞桑”。可以说,《诗经》与《周易》在其语言风格方面确有相似之处,

① 《诗经·小雅·鹤鸣》

② 《诗经·小雅·六月》

③ 《诗经·唐风·鸛羽》

有可能出于孔子之手。所以,可以推定,文本《周易》当为孔子整理编定,此即《周易古经》。正由于孔子曾整理编定过《周易》,因而,《周易》如同孔子曾整理编定过的《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》一样,成为儒家学说的重要经典,引起儒家后学的广泛关注。

事实上,孔子整理《周易》,特别注重《周易》的文化价值及其深邃义理,从而使《周易》逐步摆脱了专为卜筮的低俗形态。故荀子言“善为《易》者不占”,^①充分表达了孔子治《易》的学术旨趣。

而《易传》则为《易经》之释文,《易传》共十篇,亦称十翼。其有《大象》、《小象》、《彖》、《系辞》、《说卦》、《文言》、《序卦》和《杂卦》。《说卦》是最早的经文释注,《说卦》设定了周易的卦象、方位以及代表的事物。其次是《大象》,《大象》首开了阐发《周易》义理的先风。《大象》直接从卦象中推阐出各卦之义理,诸如《乾》卦,《大象》言:“天行健,君子以自强不息。”《坤》卦,《大象》言:“地势坤,君子以厚德载物。”等等。与《大象》相应的是《小象》,《小象》与《大象》的共同点是揭示《周易》义理,而其区别则是《大象》针对卦象,《小象》则针对爻象。卦象是指《周易》六十四卦各卦所象征的事物及其位置关系,如乾,天也,刚健;坤,地也,柔顺。乾下坤上即为《泰》,坤下乾上即为《否》。而爻象即阴阳两爻所象征的事物及其爻位变化,阳爻象征阳性事物,阴爻象征阴性事物。如天为阳,地为阴;男为阳,女为阴如此等等。《彖》即为断,即断定一卦之义,以该卦之卦象、爻象为本,简括该卦之主旨。从文本《周易》之《彖传》多借卦象爻象而发看,《彖》当出于《象》后。《系辞》是《周易》经文的总概括,它论述了《周易》经文的含义与功用,涉及到了《周易》之筮法、八卦之起源等学说,特别是《系辞》中广泛吸收儒、道、阴阳等各家思想,可能成书于战国中期。以《庄子·天下》所言之“《易》以道阴阳”看,庄子看到的《易》可能包括《系辞》在内。因为只有《系辞》中阴阳思想最为明显,故《系辞》晚出于《彖》。而《文言》《序卦》及《杂卦》则成书可能更晚一些,很可能从战国中后期直至秦汉间。

《易传》非孔子所为,而究系何人而作?

① 《荀子·大略》

第一,读《大象》之文,其与曾子之语相近。诸如:“曾子曰:吾日三省吾身”。^①《大象》有“君子以反身修德”^②及“君子以恐惧修省”^③句;“曾子曰:君子思不出其位。”^④《大象》有“君子以思不出其位”^⑤句;“曾子曰:慎终追远,民德归厚矣。”^⑥《大象》有“君子以振民育德”、^⑦“君子以果行育德”、^⑧“君子以容民畜众”^⑨“君子以施禄及下,居德则忌”、^⑩“上以厚安下宅”。^⑪“曾子曰:君子爱日以学。”^⑫《大象》有“君子以朋友讲习”、^⑬“君子以常德行事,习教事”。^⑭ 如此等等。由此可见,《大象》之成与曾子有关。

曾子:曾参,字子舆,鲁国人,小孔子 46 岁,是孔子的得意弟子,在孔子弟子中享有较高位望,《论语》中凡称及曾参者均呼之曰“子”,并辑录了他的诸多言论,因而,曾子极有可能继承孔子“韦编三绝”的未尽之事,发扬孔子治《易》重在阐发义理的精神。

第二,《易传·系辞》言:“二多誉”、“五多功”。^⑮ 此“二”与“五”均指《周易》每卦之二、五爻位。因二爻处于内卦中位,五爻居之外卦中位,中者不偏不倚。而且,从每卦之爻象看,二、五爻位多呈现吉象,故《周易》具有浓厚之尚中观念。

① 《论语·学而》

② 《周易·蹇》

③ 《周易·震》

④ 《论语·宪问》

⑤ 《周易·艮》

⑥ 《论语·学而》

⑦ 《周易·蛊》

⑧ 《周易·蒙》

⑨ 《周易·师》

⑩ 《周易·夬》

⑪ 《周易·剥》

⑫ 《大戴礼记·曾子立孝》

⑬ 《周易·兑》

⑭ 《周易·坎》

⑮ 《周易·系辞下》

而《小象》及《彖传》则集中阐发和揭示了《周易》的尚中意识。诸如：《小象》言：“长子帅师，以中行也。”^①“得尚于中行，以光大也。”^②“干母之蛊，得中道也。”^③“黄离元吉，得中道也。”^④“徐有说，以中直也。”^⑤《彖传》言：“刚中而应，大亨以正，天之道也。”^⑥“动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。”^⑦“中正以通，天地节而四时成。”^⑧故“中不自乱”，^⑨“中无尤也”，^⑩“中有庆也”。^⑪ 如此等等。可以看出，《小象》《彖传》必与《中庸》有其联系，而《中庸》者子思之所作也，宋朱熹言：《中庸》“乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书。”^⑫《中庸》言：“中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也，致中和，天地位焉，万物育焉。”^⑬而子思者乃曾子之弟子孟子之师也，他作《小象》与《彖传》其目的就在于进一步借助《周易》来张扬孔子“中庸之为德也，其至矣乎”^⑭的思想。因而，可以认定，《小象》与《彖传》必出自子思之手。

有学者认为《彖》可能为子弓所为。子弓何须人也？《史记·仲尼弟子列传》言：“孔子传《易》于瞿，瞿传楚人臂子弓。”^⑮但子弓有何《易》说史无详载，故笔者认为不足为证。

① 《周易·师》

② 《周易·泰》

③ 《周易·蛊》

④ 《周易·离》

⑤ 《周易·困》

⑥ 《周易·临》

⑦ 《周易·无妄》

⑧ 《周易·节》

⑨ 《周易·履》

⑩ 《周易·大畜》

⑪ 《周易·困》

⑫ 《朱子语类》

⑬ 《礼记·中庸》

⑭ 《论语·雍也》

⑮ 《史记·仲尼弟子列传》

第三,《易传》诸篇中最为重要的当推《系辞》,《系辞》思想高深,义理广博,它融合儒道,兼及阴阳,是先秦学术融汇之巨作,从《荀子》《韩非子》《吕氏春秋》看,尽管其亦为融合先秦学术之著,但均与《系辞》不类。据学术界多数学者认为,《系辞》的作者可能是战国末期至秦汉间的田何。根据是《汉书·儒林传》的两则史料。《汉书·儒林传》言:“商瞿受《易》孔子,孔子卒,商瞿传《易》六世至齐人田何,字子庄。而汉兴,田何传东武人王同子仲,子仲传淄川人杨何。何以《易》元光元年征官至大夫。……要言《易》者本于杨何之家。”又言:“自鲁商瞿子木受《易》孔子,以授鲁桥庇子庸,子庸授江东轩臂子弓,子弓授周丑子家,子家授东武孙虞子乘,子乘授齐田何子装。及秦,禁学,《易》为筮卜之书,独不禁,故传授者不绝也。汉兴,田何以齐田徒杜陵,号杜田生,授东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生,皆著易传数篇。”^①以此认为此“皆著易传数篇”乃田何所为,而此“易传数篇”则为《系辞》。

笔者认为,从此两则材料中得不出《系辞》为田何所作的结论。其一,田何有何言论,史无详载。其二,田何只是《易》的传授者,还是战国中后期融合先秦学术的大思想家,史亦无说。因而,认定田何为《系辞》作者似嫌证据不足。

而据史籍所及,融合先秦学术思想者当首推黄老道家学派。事实上,从黄老遗作中却可发现其与《系辞》的相似处。《系辞》言:“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”^②黄老亦言:“精也者,气之精者也。”“凡物之精,比则为生,下生五谷,上为列星,流于天地之间谓之鬼神,藏于胸中谓之圣人。”^③《系辞》言:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”^④黄老亦言:“虚而无形谓之道,化育万物谓之德。”^⑤《系辞》言:“一阴一阳之为道”。黄老

① 《汉书·儒林传》

② 《周易·系辞上》

③ 《管子·内业》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《管子·心术上》

亦言：“阴阳者天地之大理也”。^① 特别值得注意的是1993年湖北郭店发现楚墓竹简，其《大一生水》中“故岁者，湿燥之所生也，湿燥者，沧热之所生也，沧热者，四时者，阴阳之所生也，阴阳者，神明之所生也。神明者，天地之所生也，天地者，大一之所生也……”^②与《系辞》之“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”^③是一脉相承的。而《大一生水》被学术界公认为黄老之作，可以看出，《系辞》之语言风格、致思里路、表述方式、思想内涵均与黄老如出一辙。可以认定，《系辞》当出于黄老之笔。

归上所言，《易传》并非孔子所作，而为先秦至秦汉间诸多思想家所为，它汇粹了先秦至秦汉历代思想家之思想精华。故《汉书·艺文志》言：“易道深矣，人更三圣，世历三古”。^④

三

从以上辨析可以看出，《易传》之文是围绕《易经》而发，没有《易经》就没有《易传》，《易传》是最古的《易经》注本。因而，读《经》必须借助于《传》，读《传》必须依赖于《经》，它们虽然是不同时代的产物，但它们之间具有直接的承继关系。《易传》诸篇的相继问世，本不与《经》杂，但文本《周易》事实上是《经》《传》合一。特别是《易传》之《彖传》《大象》《小象》与六十四卦及《文言》与《乾》《坤》两卦相杂，《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》附其后，二千多年来《经》《传》合一，殆无可疑。

因而，后世学者凡言及《周易》者均指《经》《传》两部分。至于《经》《传》合一始于何时何人，则向无定说。《三国志·魏志·高贵乡公传》言为东汉郑玄所致，《汉书·艺文志》颜师古注则认为是西汉费直所为，孰是孰非，尚无定说。概而言之，《经》《传》合一可能始于汉代，是汉人将《传》

① 《管子·四时》

② 《郭店楚墓竹简》

③ 《周易·系辞上》

④ 《汉书·艺文志》

合于《经》中。

总之,《易传》诸篇的成书与问世,将古代易学发展推向了一个新的阶段,从而使《周易》由卜筮之书步入哲学殿堂,成为影响中国哲学乃至整个中国文化的重要经典。《周易》特别是《易传》之所以能够成为影响中国哲学和中国文化的重要经典,以至于直到今天仍然发挥着它的积极作用,其根本原因就在于《易传》在其创作过程中融合了先秦儒、道、阴阳等各家思想和学说而自成一系,从而使其成为汇集先秦各家学说的思想宝库。

《易传》保留、继承和发扬了儒家思想,此不必赘言,正因如此,汉以后,《易》一跃而成为六艺之宗,诸子之源,群经之首,充分表现了它与儒学的内在联系。正因为如此,秦汉以后,随着儒学的复兴与独尊,易学亦随儒学得以弘扬和发展,儒学也凭借易学而使自身的思想内涵得到充实和完善。本文主要就易学与先秦道、墨、阴阳诸家之思想与《易传》之联系略述己见,以佐证上文所言的《易传》为先秦学术融合之著之观点。

首先,从《易传》与道家思想的关系看。道家学说的创始人老子,据《史记·老子列传》言,为“楚苦县历乡曲仁里人也,姓李,名耳,字聃,周守藏室之史。……居周久之,见周衰,遂去,……言道德之意五千余言。”^①而老子的思想却深受春秋鲁《易象》之影响。《左传·庄公二十二年》言:“坤,土也;巽,风也;乾,天也。风为天于土上,山也。有山之材,而明之以天光,于是乎居土上。故曰:‘观国之光,利用宾于王’。庭实旅百,奉之以玉帛。天地之美具焉。故曰:‘利用宾于王。’”^②说明春秋中晚期人们在利用《易象》进行筮卜过程中,已逐步将八卦归纳为数种自然物象,并依据卜筮之法对卦象与卦象之间的相互联系进行判断。而这种以自然物象推及卦象的物象归类,以自然物象之间的相互关系揭示卦象之间的相互联系,表明人们对自然现象的认知已开始由感觉上升为理性。

《老子》的自然哲学正是在这一认知背景的基础上产生和形成的,它从抽象思维的高度对自然界的内在关系及其普遍规律作了高度概括。在《老子》看来,《易象》卦象之间上下互动,纵横交错,反映出了自然万物“周行

① 《史记·老子列传》

② 《左传·庄公二十二年》

而不殆”^①的基本特征。而爻位变化,从初爻至上爻,又由上爻转而反下,体现出了自然界万事万物“物壮则老”^②的相互转化。因而,《老子》的“周行而不殆”、“物壮则老”思想体现了宇宙万物相互转化、变动不居的内在本性,这种内在本性用《老子》的话说就是“道”,而“道”,《老子》又将其命名为“大象”。可以看出,《老子》的“大象”与春秋之《易象》必有一定联系。可以说,《易传》之“蓍之德园曰神”^③及“物极必反”的思想取自《老子》之意。在《老子》看来,自然宇宙的化生过程是“道生一,一生二,二生三,三生万物”。^④“天下万物生于有,有生于无”。^⑤这是《老子》以《易象》为出发点对宇宙化生过程的高度抽象。而《易传》之“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”^⑥亦是取自《老子》之意。《老子》认为,“大象”之“道”,“万物峙之而生而不辞,功成不名有,衣养万物而不为主,常无欲,可名于小,万物归焉而不为主,可名为大,以其终不自为大,故能成其大。”^⑦故“大象”之“道”,“视之不见”,“听之不闻”,“博之不得”。^⑧而《易传》之“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故”,故“神无方而易无体”,“乾坤成列,易行乎其中矣”,“天地设位,易立乎其中矣”,“易不可见,则乾坤或几乎息矣”^⑨亦是出自《老子》之意。《老子》强调,“道大,天大,地大,人亦大,宇中有四大,而人居其一焉。”^⑩《易传》亦言:“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉”,^⑪“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义,兼三才而两之,故六,六

① 《老子·二十五章》

② 《老子·三十章》

③ 《周易·系辞上》

④ 《老子·四十二章》

⑤ 《老子·四十章》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《老子·三十四章》

⑧ 《老子·十四章》

⑨ 《周易·系辞上》

⑩ 《老子·二十五章》

⑪ 《周易·系辞下》

者非它也,三才这道也”^①更是与《老子》有其联系。可以说,《老子》的思想是《易传》的思想渊源之一。

其次,从《易传》与墨家思想的关系看。据《庄子·天下》言,墨学为先秦四大显学之一。墨学的始创人墨翟,据史载,受儒学之教,出孔子后。《淮南子·要略》言:“墨子学儒者之业”。^②据《荀子·非十二子》《吕氏春秋·不二》《韩非子·显学》《淮南子·要略》《汉书·艺文志》等史籍所记,墨学的思想特征概为贵节、尚贤、崇兼、兴利等等。《墨子·鲁问》亦言:“子墨子曰:凡入国,必择务而从事焉,国家昏乱,则语之尚贤尚同;国家贫,则语之节用节葬;国家喜音湛面,则语之非乐非命;国家淫僻无礼,则语之尊天事鬼;国家务夺侵凌,则语之兼爱非攻。”^③而《墨子》的贵节、尚贤、崇兼、兴利等思想,均在《易传》中得到了体现。诸如《易传》所言:“天地节而四时成”^④“君子容民畜众”^⑤“君子……称物平施”^⑥“君子以明庶政,无敢折狱”^⑦“刚上而尚贤”^⑧“崇高莫大于富贵,备物致用,立功成器以为天下利,履信思平顺,又以尚贤也。”“致远以利天下。”^⑨如此等等。均与墨学有其一定联系。可以看出,墨家学说亦为《易传》的重要思想渊源之一。

再次,从《易传》与阴阳家的思想联系看。阴阳观念早在西周初年便被提出,《国语·周语上》言:“伯阳父曰:……阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是有地震。”^⑩以阴阳观念解释地震。《老子》有“万物负阴而抱阳”^⑪之说,到战国邹衍将阴阳与五行相结合,提出了五行相生,五德终始说。而

① 《周易·说卦》

② 《淮南子·要略》

③ 《墨子·鲁问》

④ 《周易·节》

⑤ 《周易·师》

⑥ 《周易·谦》

⑦ 《周易·贲》

⑧ 《周易·大畜》

⑨ 《周易·系辞下》

⑩ 《国语·周语上》

⑪ 《老子·四十二章》

《易传》虽不以阴阳与五行结合,亦不言五行相生,五德终始,但《易传》却把“阴阳”观念作为其哲学体系的基本范畴,并以“阴阳”学说为基础,展开了对《易经》的全面阐释。众所周知。《周易古经》无阴阳之说,唯《中孚》九二有一“阴”字,即“鸣鹤在阴,其子和之。”^①而独《易传》以阴阳学说阐释《易经》,且明确提出“一阴一阳之谓道”的命题,把宇宙万物统统纳入阴阳矛盾流变的框架体系之中。以《说卦》看,天为阳,地为阴,日为阳,月为阴,暑为阳,寒为阴,昼为阳,夜为阴,君为阳,臣为阴,父为阳,子为阴,男为阳,女为阴,夫为阳,妇为阴,上为阳,下为阴,动为阳,静为阴,刚为阳,柔为阴,伸为阳,屈为阴,如此等等。

可以看出,在《易传》看来,阴阳观念潜含于宇宙万物之中,宇宙万物无不体现着阴阳交感、阴阳互动、阴阳流转、阴阳互补的基本规律。故“天地絪縕,万物化醇,男女构精,万物化生。”^②“天地交而万物通。”^③“日月相推而明生焉”,“寒暑相推而岁成焉”。^④故“阴阳合德而刚柔体,以体天地之撰,以通神明之德。”^⑤可以说,《易传》之阴阳观念,不是出自《易经》,而是吸收道家及阴阳家之阴阳思想并将其发展。

综上所述,《易传》具有博大精深的思想内涵,它是先秦儒、道、墨、阴阳等各家思想精华之荟萃,从而使其成为中国古代哲学史上的重要经典以及中国文化史上最具权威性的大百科全书。

综观先秦易学流变的过程,可以清楚的看出:《周易》即从《易象》到《易经》再到《易传》,是往古圣贤和历代学人仰观天象、俯察地理、近取诸身、远取诸物、以微阐幽的结果,其目的在于“以通神明之德,以类万物之情”。^⑥所谓“以通神明之德,以类万物之情”,就是对宇宙大化、社会人生作出哲学的终极思考。宇宙万物生生不息,日日而新,而人为天地所生,同

① 《周易·中孚》

② 《周易·系辞下》

③ 《周易·泰》

④ 《周易·系辞下》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·系辞下》

为阴阳所造。因而,人类生灵与天地“同声相应”,“同气相求”。^① 故人应效法天地之德,合于万物之情。正是基于此,《周易》特别是《易传》提出了易学哲学的宇宙一元论,宇宙通变论,宇宙生化论,宇宙结构论等重大哲学命题,把天、地、人看成一个有机和谐的统一整体,对中国哲学的发展产生了重大而深远的影响。

^① 《周易·乾文言》

孔子儒家学说的易学根源

孔子是先秦儒家学说的创始人,孔子的学说和思想是中华民族优秀历史文化的重要遗产,对于中华民族的思想及其精神风貌的形成和发展产生了广泛而深刻的影响。然而,孔子的学说和思想却深深根源于中国古代文化原典《周易》。《周易》的文化精神深刻启迪和影响了孔子儒家学说的产生和形成。有鉴于此,笔者以为,探讨孔子儒家学说的易学根源,有助于我们深刻理解《周易》与孔子儒家学说的内在联系。

一、孔子儒学的思想形成与《周易》

司马迁《史记·孔子世家》言:“孔子晚而喜《易》,序《彖》《象》《系辞》《说卦》《文言》,读《易》韦编三绝。”^①《论语·述而》亦言:“子曰:‘加我数年,五十以学《易》,可无大过矣’。”^②据此,可以明确一个基本的事实,这就是孔子生前曾经读过《周易》。而司马迁所言之“序《彖》《象》《系辞》《说卦》《文言》”则不一定可靠,其原因是《彖》《象》《系》《文言》即《易传》的诸多篇章中存在着大量“子曰”类文字。而且,《易传》诸篇中亦有诸多先秦道家、墨家的思想和观点。因而,《易传》诸篇不可能为孔子亲著,而应为孔

① 《史记·孔子世家》

② 《论语·述而》

子后儒、道、墨等各家学说之融合。然而,孔子“读《易》,韦编三绝”亦绝不是空穴来风,笔者以为,极有可能是指孔子整理《易》书。

汉代《尚书纬》就曾说过孔子整理《诗》《书》《礼》《易》《春秋》的话,即删《诗》《书》,订《礼》《乐》,全面系统地搜集、整理了古代文献。正因为孔子整理和删述过《周易》,因而,《周易》如同孔子整理过的其他文献如《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》一样,成为儒家学说的重要经典,引起了儒家后学的广泛关注。《庄子·天运》就曾说过:“孔子谓老子曰:丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》,自以为久矣。”^①孔子读《易》之所以“韦编三绝”,是因为,在孔子之前,《周易》作为筮卜之书,出于西周至春秋间诸多筮官之手,还没有形成一个统一的文本体式,加之其在各诸侯国之间相互传抄,断简脱漏亦在所难免。据《左传》《国语》所列举之筮例看,首先,西周至春秋间所传《周易》的卦无爻题,仅以“某卦之某卦”称之,诸如,“《乾》之《垢》”,“《坤》之《剥》”等等,说明在孔子之前,《周易》的卦各爻无爻题。其次,西周至春秋间所传《周易》之卦有断简脱漏。诸如,《乾》卦,初九、九二、九四、九五、上九、用九各爻之爻辞均言“龙”,唯九三爻辞独言“君子”而不言“龙”,说明在孔子之前,《周易》在传抄过程中存在断简脱漏的情况。再次,西周至春秋间所传《周易》之卦爻辞与文本《周易》之卦爻辞或有出入,甚至有些不见于文本《周易》。诸如,《国语·周语》所言之“成公之归也,吾闻晋之筮也,遇《乾》之《否》,曰:‘配而不终,君三出焉’”^②之语不见于文本《周易》。所以,孔子对他之前所流传的易书甚为不悦,甚至言道“书不尽言,言不尽意”。^③可以肯定,今传世之《周易》文本当为孔子整理编定。正是基于此,笔者以为,司马迁所言之“韦编三绝”乃为孔子整理《周易》古经,而非序《易传》诸篇。

事实上,孔子生、老于鲁国,这已是不须考证的事实。据《左传·昭公二年》所言之“晋侯使韩宣子来聘……观书于太史氏,见《易象》与《鲁春

① 《庄子·天运》

② 《国语·周语·单襄公论晋周》

③ 《周易·系辞上》

秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣’”^①来看，《易象》可能就是流传于鲁国的《周易》古经，说明鲁国具有着浓厚的易学氛围和文化环境。鲁国既然有《易象》与《鲁春秋》，连韩宣子都为之惊叹，而以“据鲁、亲周、故殷，运之三代”，“乃因史记作《春秋》”^②的孔子，不可能不对《易象》有所见闻。而且，“夫子修《春秋》，以鲁为主。”^③虽然《春秋》之书今虽不见，然有《春秋三传》即《春秋左传》《春秋公羊传》《春秋谷梁传》流传于世。据当代学人考证，今《左传》《公羊传》《谷梁传》中每年开头的一段文字即为《春秋》，是唐代人将解释《春秋》义理的《公羊传》《谷梁传》及叙述《春秋》所述史实的《左传》并为一体的。而以叙述《春秋》所述史实的《左传》，却存在着大量运用《周易》进行占卜的筮例，且多言《周易》之名。这些史实，孔子未必概无所闻。因而，孔子删述整理《周易》极有可能就是以鲁《易象》为底本。

当然，孔子读《易》，重在阐发《周易》之义理，揭示《周易》的文化意蕴和深邃内涵，而并非意在张扬《周易》的卜筮之法及推崇《周易》的卜筮功能。有鉴于此者，我们可以在《易传》所言的大量“子曰”类文句中得到证明。诸如：关于《易》，“子曰：‘《易》其至矣乎，夫《易》，圣人所以崇德而广业也。’”^④关于《易》的功能，“子曰：‘夫《易》何为者也？夫《易》，开物成务。’”^⑤关于《易》的特点，“子曰：‘知变化之道者，其知神之所为乎。’”^⑥如此等等。可以看出，孔子对《周易》的整体理解和把握已完全摆脱了《易》专为卜筮的低俗形态。为因如此，荀子言：“善为《易》者不占。”^⑦准确地表达了孔子治《易》的学术旨趣。孔子“喜《易》”，“读《易》”，并“韦编三绝”，其思想必然受到《周易》的启迪和影响。《论语·子路》章就曾记述孔子的言论说：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！‘不恒其德，或

① 《左传·昭公二年》

② 《史记·孔子世家》

③ 《史记索引》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《荀子·大略》

承之羞。’”^①而孔子所言的“不恒其德,或承之羞”正是出自《周易·恒卦》九三爻辞,只是在此未言“《易》曰”罢了。这说明孔子在其“喜《易》”、“读《易》”、“韦编三绝”的过程中已受到《周易》的深刻影响,故而在论证自己的观点时开始引《易》立论。

孔子因为首开了引《易》立论的学风,所以六艺之中才有了《易》之名目。故司马迁《史记·太史公自序》言:“儒者以六艺为法。”^②有鉴于此,班固《汉书·艺文志》更言:“诸子十家,其可观者九家而已,皆起于王道既微,诸侯力政,时君世主,好恶殊方,是以九家之述逢出并作,各引一端,崇其所善,以此驰说,取舍诸侯,其言虽殊,辟犹水火,相灭亦相生也。仁之与义,敬之与和,相反而皆相成也。《易》曰:‘天下同归而殊途,一致而百虑’。今异家者,各推所长,穷知究虑,以明其志,虽有长短,合其要归,亦六经之支流裔。”^③又言:“六经之文,《乐》以和神,仁之表也;《诗》以正言,义之用也;《礼》以明体,明者著见,故无训也;《书》以广听,知之术也;《春秋》以断事,信之符也。五者盖五常之道,相须而备,而《易》为之源。故曰:‘《易》不可见,则乾坤或几乎息矣。’言与天地为终始也。”^④可见,《周易》即为六经之源。依此见,所谓“儒者以六艺为法”,实质上也就是以《周易》为法。可以看出,以孔子为代表的儒家学说的产生和形成与《易》有关,《周易》的文化精神是孔子儒家学说产生和形成的重要思想文化背景。

二、孔子儒学的思想渊渊与《周易》

从孔子儒学思想的渊渊来看,孔子的儒学思想与《周易》有着密切之渊渊关系。关于孔子儒家学说的思想渊渊,历来仁者见仁,智者见智。而其以“祖述尧舜,彰显文武”尤具代表性。《大戴礼记·诰志》言:“子曰:‘巍

① 《论语·子路》

② 《史记·太史公自序》

③ 《汉书·艺文志》

④ 《汉书·艺文志》

魏乎,舜、禹之有天下也,而不与焉。’”^①《说苑·君道》言:“子曰:‘文王之道乎,其不可加矣……以武王、周公为子,以泰颠闳夭为臣,其本美矣。武王正其身以正其国……周公戴己,而天下顺之,其诚至矣。’”^②孔子自己也说:“周之德其可谓至德矣……如有用我者,吾其为东周乎。”^③说明孔子言必称尧舜,行必法文武。然而,笔者以为,探讨孔子儒家学说的思想渊源,必当从孔子儒家学说的思想实质出发。

孔子儒家学说的思想实质莫过于孔子所倡导的“忠恕”之道。《论语·里仁》言:“子曰:‘参乎,吾道一贯之。’曾子曰:‘唯。’子出,门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道忠恕而已矣。’”^④何谓之“忠恕”?所谓“忠”,《论语·雍也》言:“己欲立而立人,己欲达而达人。”^⑤所谓“恕”,《论语·卫灵公》言:“其恕乎,己所不欲,勿施于人。”^⑥《礼记·中庸》亦言:“忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。”^⑦可以看出,“一以贯之”的“忠恕之道”就是孔子儒家学说的实质和核心。而作为孔子儒家学说的实质和核心的“忠恕之道”却与《周易》有着密切的渊源关系。

首先,“忠恕”是对人对己的态度。《论语·颜渊》言:“仲弓问仁,子曰:‘出门如见大宾,使民如承大祭,己所不欲,勿施于人。’”^⑧《论语·雍也》言:“子贡问仁,子曰:‘仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。’”^⑨事实上,孔子对“忠恕”之道的论述是通过答“仁”而得以展现的。何谓“仁”?《论语·颜渊》言:“樊迟问仁,子曰:‘爱人’。”^⑩又“樊迟问仁,子曰:‘居处

① 《大戴礼记·诰志》

② 《说苑·君道》

③ 《论语·阳货》

④ 《论语·里仁》

⑤ 《论语·雍也》

⑥ 《论语·卫灵公》

⑦ 《礼记·中庸》

⑧ 《论语·颜渊》

⑨ 《论语·雍也》

⑩ 《论语·颜渊》

恭,执事敬,与人忠。’”^①曾子亦言:“吾日三省吾身,为人谋而不忠乎,与朋友交而不信乎。”^②可见,孔子的忠恕之道以“仁”为本。即“仁”者爱人也。而爱人之本则为忠信,忠信实质上也就是讲“诚信”。正因为如此,《孟子·离娄》言:“仁者爱人。”^③《礼记·中庸》亦言:“仁者人也。”^④准确地反映了孔子“忠恕”之道的的基本精神。然而,以“诚信”、“爱人”为其基本特征的“忠恕”思想则是《周易》的基本思想。《周易》古经之《中孚》卦即为专言“诚信”之卦。所谓“中孚”即谓忠信。故《中孚》九五爻辞言:“有孚挛知,无咎。”^⑤意谓诚信爱人则无灾祸。在《周易》看来,诚信爱人,以诚相待,人与人之间和睦相处,即就是以薄礼祭天,天也不会降灾于你,反倒会保你大吉。《周易》之《观》卦卦辞亦言:“观,盥而不荐,有孚颙若。”^⑥意思是只要观者胸怀诚信爱人之心,就是祭天的礼节仪式也无须讲究。故《周易》之《比》卦卦辞言:“比,吉。”^⑦何谓之比?比者亲辅也。可以看出,《周易》把人们之间的相互亲爱,和睦共处看得比祭天更为重要。正因为如此,孔子大讲仁爱,张扬“忠恕”,“不语怪力乱神”^⑧并言“务民之义,敬鬼神而远之”。^⑨可见,孔子的儒学思想与《周易》是完全相通的。

其次,“忠恕”是一种道德修养方法。孔子不仅将“忠恕”视之为“仁之方”,而且将“忠恕”看作“终身行之”的一贯之道。《论语·雍也》言:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。”^⑩《论语·卫灵公》言:“子贡问曰:有一言而可以终身行之者乎?子曰:‘其恕乎!己

① 《论语·子路》

② 《论语·学而》

③ 《孟子·离娄》

④ 《礼记·中庸》

⑤ 《周易·中孚》

⑥ 《周易·观》

⑦ 《周易·比》

⑧ 《论语·述而》

⑨ 《论语·雍也》

⑩ 《论语·雍也》

所不欲，勿施于人。’”^①可以看出，孔子的“忠恕”之道是强调作人的基本道德原则，为人们提供一种现实的伦理道德修养方法。诚如《中庸》所言：“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。”^②意谓为人处事不可以己之所欲加之于人，从而体现出了一种“止于至善”的价值理念。所以，孔子非常崇尚“克己”。认为只有“克己”，才能实现“忠恕”的道德要求。而事实上，以通过行仁之方从而达于至善的“忠恕”理念亦是《周易》的基本精神。《周易》古经之《节》卦九五爻辞就有“甘节，吉，往尚”^③之语，即能够达到以节为甘的修养境界就是实现了最高的道德境界。何谓之节？节者，节制守正之谓也。可见，节是对人的道德修养的一种伦理要求。《周易》古经之《谦》卦初六爻辞言：“谦谦君子，用涉大川吉。”^④《象传》释之曰：“谦谦君子，卑以自牧也。”^⑤就是说君子要时刻注意用谦卑警惕约束自己的道德行为。可以看出，孔子以“克己”为行仁之方的“忠恕”修养方法与《周易》必有其内在联系，《周易》的“节”“谦”中蕴含着孔子儒家学说的思想萌芽。

再次，“忠恕”是君主治国理民之道。孔子从“忠恕”“仁爱”出发，提出了以民为本的民本思想。他主张“导千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”，^⑥所以，“叶公问政，子曰：‘近者说，远者来。’”^⑦“季康之问政，子曰：‘子为政，焉用杀。’”^⑧并言：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”^⑨故《大学》言：“大学之道，在明明德，在亲

① 《论语·卫灵公》

② 《礼记·中庸》

③ 《周易·节》

④ 《周易·谦》

⑤ 《周易·谦》

⑥ 《论语·学而》

⑦ 《论语·子路》

⑧ 《论语·颜渊》

⑨ 《论语·为政》

民。”^①可以看出,孔子以“忠恕”“仁爱”为本的为治思想在政治上表现为“亲民”,从而将“爱人”发展为“爱民”。而以民为本的治国理民之道亦是《周易》的基本理念。《周易》古经之《观》卦九五爻辞“观我生,君子无咎”和上九爻辞“观其生,君子无咎”^②即为此意。何谓之“观我生”、“观其生”?李镜池言:“我生即我姓,指亲族。”^③也就是观我族之百姓。高亨认为观他族即他国之百姓。^④此二说均以“生”为“姓”,指出观生即观百姓。可见,一个有作为的君主要治理好天下,不仅要体察我族百姓之境况,而且亦要观察他族民众之实情。一句话,要多方了解和体察民情,做到亲民、爱民和蓄民。唯有如此,才能观化知政,观民设教。故该卦六四爻辞言:“观国之光,利用宾于王。”^⑤毋庸置疑,孔子“忠恕”“仁爱”为本的民本思想与《周易》是一脉相承的。有鉴于此,笔者以为,孔子儒学与《周易》有着密切的渊源关系,《周易》学说是孔子儒家学说的重要思想渊源。

三、孔子儒学的思想影响与《周易》

毫无疑问,孔子儒家学说的思想影响是通过《周易》得以发扬光大的。在先秦,以孔子为代表的儒家学说虽为“显学”,也只仅是诸子百家中之一家。孔子一生周游列国,“祖述尧舜,彰宪文武”,但他的学说和思想并未引起列国诸侯的普遍认同,故不得不退而删述史书,聚徒讲学,从事教授弟子之事。他的言论集《论语》一书,尽管因其内容丰实,思想精深,在中国古代思想史、学术史以及中华民族的心理结构和道德风貌等方面产生了深刻影响,但因于秦始皇焚书,一度中绝。汉代就曾有三种《论语》辑本,经汉郑玄、晋王弼、宋朱熹等历代学人之共同努力才形成今传世之《论语》文本。然而,相比而言,《周易》文本却比较完整地反映和体现了孔子的易学学说

① 《大学》

② 《周易·观》

③ 李镜池《周易通义》

④ 高亨《周易古经今注》

⑤ 《周易·观》

和思想。

众所周知,《周易》本为卜筮之书,故秦始皇焚书独不禁。这就使得孔子对《周易》的整理以及《易传》各篇对孔子治《易》言论的抄录引述得以完整流传和保存,为人们从更为准确的角度了解和把握孔子的思想提供了宝贵的材料。而且,孔子后学如曾子、子思、子夏等对于孔子开创的治《易》之事鼎力弘扬,从而使孔子易学学说得以发扬光大。

事实上,汉代儒学大兴,董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”建议的提出,就是以《易》为立论根据的。董氏言:“易曰:‘负且乘,致寇至。’乘车者君子之位也,负担者小人之事也,此言居君子之位而为庶人之行者,其患祸必至也……《春秋》大一统者,天地之常位,古今之通谊也。今师异道,人异说,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进,邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”^①可以看出,孔子儒家学说之所以能够对后世产生重大影响,其根源在于《周易》的广泛流传。

首先,孔子儒家学说的思想影响是通过孔子删述和整理六艺而产生的。孔子删述整理六艺之事,自古及今向无异辞。正因为孔子对六艺的删述与整理,六艺才得以成为儒家学说的重要经典,引起了儒家后学的广泛关注。而《周易》为六艺之一。司马迁言:“孔子读《易》,韦编三绝。”^②经过孔子的删述整理,才有了今传世之文本《周易》。可以肯定,从春秋《易》无爻题而文本《周易》各爻均以九、六标称爻题,从春秋《易》之《乾》卦各爻均言龙,而不见三爻爻辞到文本《周易》以“君子终日乾乾”^③补之来看,此应为孔子删述整理时所加。从史料学角度来看,我们还看不到除孔子删述整理《周易》外还有其他何人曾经整理过《周易》的材料。孔子在其整理《周易》的过程中发表了诸多如上所引的关于《周易》的言论。孔子的这些治《易》言论,为《周易》由专为卜筮向义理方向的转化奠定了基础。不仅如此,孔子在整理《周易》古经的过程中,还特别对《易传》之《说卦》加冕,为

① 《汉书·董仲舒传》

② 《史记·孔子世家》

③ 《周易·乾》

《说卦》之文增加了性命之理和三才学说,如言:“昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦,分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。”^①可以看出,《周易》的广泛流传推动了孔子儒学的发展。

其次,孔子儒家学说的思想影响是通过孔子后学阐扬易学而实现的。孔子晚而治《易》,读《易》“韦编三绝”,其用力之勤、用心之专,令世人叹服。而从文本《周易》之《易传》来看,孔子对《周易》卦爻辞之阐释和注释多达十九卦二十五条爻辞,真可谓用其心而尽其力。然而,尽管如此,孔子仍然对其治《易》之事感到终生遗憾。《论语·述而》言:“加我数年,五十以学《易》,可无大过矣。”^②因为如此,孔子后学曾子作《象传》,子思作《彖传》,以继承孔子治《易》之未尽之事,直接从《周易》卦象中推阐出了《周易》的义理,发扬了孔子尚《易》而不占的易学精神和治《易》里路,将《易》由卜筮向义理方向推进了一大步。著名的《大学》和《中庸》历来被学术界公认为是曾子与子思的作品,而《大学》《中庸》以《周易》的基本精神阐发了孔子开创的儒家学说,在中国思想文化史上产生了极其深远的影响。

再次,孔子儒家学说的思想影响是借助易学的发展而得到充实和完善的。众所周知,孔子儒学是伦理道德之学,其哲学意蕴并不很浓。然而,孔子儒家学说却借助易学从而使自身的哲学底蕴得以充实和完善。以礼论而言,礼论是孔子儒学的重要学说。如所周知,孔子重礼,《论语》一书言礼多达七十余次之多,足见孔子对礼的重视。然而,孔子言礼多指周礼,而礼由何出,其本为何?《论语》却甚少涉及。而《礼记》作为孔子后学的重要经典,却借助易学使儒学礼论具有了丰富的哲学内涵。1.《礼记》运用《周易》的宇宙生成学说揭示了礼的本质,提出了“礼本于大一”的自然哲学命题。《礼记·礼器》言:“礼也者,合于天时,设于地财,顺于鬼神,合于人心,理万物者也。”“是故夫礼,必本于大一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四

① 《周易·说卦》

② 《论语·述而》

时,列而为鬼神。”^①意谓“大一”为礼之本,大一生天地,天地生阴阳,阴阳生四时,天地、阴阳、四时之化是礼产生的自然前提。2.《礼记》运用《周易》的宇宙演化学说揭示了礼的产生,提出了“礼生于分别”的历史哲学命题。《礼记·乐记》言:“天地尊卑,君臣定矣;卑高已陈,贵贱位矣;动静有常,大小殊矣;方以类聚,物以群分,则性命不同矣。在天成象,在地成形,如此,则礼者,天地之别矣。”^②又言:“礼者,天地之序也……序故群物皆别。”^③将礼看作人类历史的起点。3.《礼记》运用《周易》的人类起源论阐发礼的形成,提出了“礼始于男女”的伦理哲学命题。《礼记·昏义》言:“男女有别而后夫妇有义,夫妇有义而后父子有亲,父子有亲而后君臣有正。故曰,昏礼者,礼之本也。”^④《礼记·郊特性》亦言:“男女有别,然后父子亲;父子亲,然后生义;义生然后礼作。”^⑤可见,男女之分直接关系到人伦秩序的建立和礼的形成。故“夫礼,所以定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也……道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辩诉,非礼不决,君臣上下、父子兄弟非礼不定。”^⑥正因于《礼记》借助于易学对儒学礼论的充实和完善,从而使儒学礼论成为中华文明的重要标志。可以看出,孔子儒学的思想影响与《周易》的广泛流传有着密切联系,易学广泛流传是孔子儒学得以发扬光大,而孔子儒学的独尊又是易学得以普及和发展。

综上所述,《周易》学说是孔子儒家学说的思想根源和理论渊源。《周易》的文化精神对孔子儒家学说的产生、形成和发展产生过深刻的启迪和影响。因为如此,笔者以为,孔子儒家学说根源于中国文化原典《周易》,它是《周易》学说的继承和发展。

① 《礼记·礼运》

② 《礼记·乐记》

③ 《礼记·乐记》

④ 《礼记·昏义》

⑤ 《礼记·郊特性》

⑥ 《礼记·曲礼上》

《老子》道家学说的易学情结

《老子》亦称《道德经》，是最早的道家经典。然而，《老子》道家学说的诸多思想观点却与《周易》有关。尽管《老》《易》之间有着根本的分歧。然而，同属先秦哲学原典的《老子》与《周易》，相互影响，相互借鉴在所难免。有鉴于此，笔者以为，探讨《老子》道家学说的易学情结，有助于我们深刻认识《老子》道家学说在中国古代易学发展史上的重要地位。

一、《老子》产生的时代与春秋之筮卜

《老子》一书之作者及其时代，在历史上最权威的材料当推司马迁《史记·老子列传》的记载。司马迁《史记·老子列传》言：“老子者，楚苦县历乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子，老子曰：‘子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚，去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。’孔子去谓弟子曰：‘鸟吾知其能飞，鱼吾知其能游，兽吾知其能走。走者可以为罔，游在可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知，其乘风云而上天？吾今日见老子，其犹龙耶。’老子修道德，其学以自隐无名为务，居周久之，见周之衰，乃遂去，至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。或曰：老莱子

亦楚人也,著书十五篇,言道家之用,与孔子同时云。盖老子百有六十余岁,或言二百余岁,以其修道而养寿也。自孔子死之后百二十九年,而史记周太史儋见秦献公曰:‘始秦与周合,合五百岁而离,离七十岁而霸王者出焉。’或曰儋即老子,或曰非也,世莫知其然否。老子,隐君子也……世之学老子者则绌儒学,儒学亦绌老子,‘道不同不相为谋’,岂谓是耶?李耳无为自化,清静自正。”^①

可以看出,从汉代起,人们便对老子及其生平事亦已不甚明了,所以,司马迁一连说出了三个老子。细检其言,其基本倾向乃老子即李耳,字聃,春秋末期周守藏室之史。在此特别值得指出的是司马迁特意叙述了孔子问礼于老子,肯定了老子与孔子同时代且年长于孔子。据史料可及,孔子问礼于老子定必有其事。《史记·孔子世家》言:“鲁南宫敬叔言鲁君曰:‘请与孔子适周,’鲁君与之一乘车,两马,一竖子俱,适周问礼,盖见老子云。辞去,而老子送之曰:‘吾闻官贵者送人以财,仁人者送人以言。吾不能富贵,窃仁人之号,送子以言,曰:聪明深察而近于死者,好议人者也。博辩广大危其身者,发人之恶者也。为人子者毋以有己,为人臣者毋以有己。’孔子自周反于鲁,弟子稍益进焉”^②《庄子·天运》亦言:“孔子行年五十有一而不闻道,乃南沛见老聃。老聃曰:‘子来乎?吾闻子北方之贤者也,子亦得道乎?’孔子曰:‘未得也’。老子曰:‘子恶乎求之哉?’曰:‘吾求之于度数,五年而未得也’老子曰:‘子不恶乎求之哉?’曰:‘吾求之于阴阳,十有二年未得。’老子曰:‘然,使道而可献,则人莫不献之于其君。使道而可进,则人莫不进之于其亲。使道而可告人,则人莫不告其兄弟。使道而可以与人,则人莫不与其子孙。然而不可者,无佗也,中无主而不止,外无正而不行。由中出者,不受于外,圣人不出。由外入者,无主于中,圣人不隐……’孔子见老聃归,三日不谈。弟子问曰:‘夫子见老聃,亦将何规哉?’孔子曰:‘吾乃今于是乎见龙。龙,合而成体,散而成章,乘云气而养阴阳。予口张而不能嚼,于又何规老聃哉?’”^③可见,孔子问礼于老子必有其

① 《史记·老子列传》

② 《史记·孔子世家》

③ 《庄子·天运》

事,老子与孔子当为同时代人。而孔子,据司马迁《史记·孔子世家》言,生于“鲁襄公二十二年。”鲁襄公二十二年乃公元前551年即春秋末期。以此而言,老子李耳当为春秋末期人应当没有什么疑义。

而春秋时代,据《左传》《国语》等典籍看,是卜筮盛行的时代。何谓卜筮?《礼记·曲礼》言:“卜筮者,先圣王之所以使民信阴阳,敬鬼神,畏法令也,所以使民决嫌疑,定犹豫也。”^①故“昔者圣人建阴阳天地之情,立以为易,易抱龟南面,天子卷冕北面,虽有明知之心,必进断其志焉,亦不敢专,以尊天也。”^②正因为如此,《左传》《国语》中记载了大量春秋时代之卜筮之例。可以推断,卜筮在春秋时代是非常盛行的。

当然,卜筮并非春秋时代之独有,春秋以前就已存在。《尚书·洪范》言:“天乃锡禹洪范九畴……次七,曰明用稽疑……七,稽疑,择建立卜筮人,乃命卜筮。”^③说明从夏商时代起就已有卜筮。今考古发现之商代数字之卦与甲骨卜辞即可为证。据《周礼·春官》所记,西周时代卜筮之事盖为筮官所掌,如言:“大卜掌三易之法”。^④查《周礼》,西周筮官计有大卜、卜师、龟人、占人、筮人等,其职责就是记录整理卜筮之象、卜筮之辞与占卜之法并用之卜筮之事。以此见,春秋之卜筮与夏、商、周三代之卜有其渊源关系。

正是在这样一个卜筮之风盛行的文化氛围中产生和形成的《老子》道家学说可能不受其影响。事实上,通观《老子》一书,其有诸多话语类似于春秋卜筮之辞。诸如:“夫唯不争,故无尤”;^⑤“富贵而骄,自遗其咎”;^⑥

① 《礼记·曲礼》

② 《礼记·祭义》

③ 《尚书·洪范》

④ 《十三经注疏·周礼注疏》

⑤ 《老子·八章》

⑥ 《老子·九章》

“不知常，妄作凶”；^①“大军之后，必有凶年”；^②“吉事尚左，凶事尚右”；^③“执大象，天下往，往而不害，安平太”；^④“甚爱必大费，多藏必厚亡”；^⑤“天之道利而不害，人之道为而不争。”^⑥等等。依《左传》《国语》之筮例及文本《周易》之卦爻辞可知，所谓“凶”、“利”、“尤”、“不尤”、“咎”、“无咎”等均为卜筮之象与占断之辞。可以肯定的说，《老子》书中的这些类似于卜筮之辞的话语应当源自于春秋之筮辞。毋庸置疑，《老子》道家学说与春秋筮卜有关。

二、《老子》之学与《周易》古经

《老子》道家之学本不与《易》同。《老子》以“道”论说自然万物之生成。诸如，《老子》言：“道生一、一生二、二生三、三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^⑦何谓之“道”？《老子》言：“有物混成，先天地生，寂兮，寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字子曰道”。^⑧“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信”。^⑨而恍惚者，“无状之状，无物之象，是谓恍惚。”^⑩故“道冲，而用之或不盈，渊兮似万物之宗”。^⑪

然而，道有何特点？《老子》言：“道可道，非常道；名可名，非常名。无

① 《老子·十六章》

② 《老子·三十章》

③ 《老子·三十一章》

④ 《老子·三十五章》

⑤ 《老子·四十四章》

⑥ 《老子·八十一章》

⑦ 《老子·四十二章》

⑧ 《老子·二十五章》

⑨ 《老子·二十一章》

⑩ 《老子·十四章》

⑪ 《老子·四章》

名,天地之始;有名,万物之母。”^①“道常无为而无不为”。^②“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微,此三者不可致诘,故混而为一。”^③故“大象无形,道隐无名。”^④“大道汜兮,其可左右?万物恃之而生而不辞,功成不名有,衣养万物而不为主,常无欲,可名于小,万物归焉而不为主,可名为大,以其终不自为大,故能成其大。”^⑤可以看出,在《老子》看来,“道”为天地之始,万物之母。然“道”却是一种视之不见,听之不闻,搏之不得,无形无状,恍惚混沌之存在,“迎之不见其首,随之不见其后。”^⑥而“道”与自然万物及人的关系是:“人法地,地法天,天法道,道法自然”。^⑦

与《老子》不同,《易》则为卜筮的书。《易》的基本特征是观象知事,即通过卜筮,从事物的物象卦象出发,运用卦辞爻辞推测未来,占验吉凶。因而,《周易》古经即《易经》鲜言宇宙的生成。所以,《老子》与《周易》古经在学术向度上是根本不同的。然而,《老子》所涉及到的宇宙物象变化法则却与《周易》古经通过物象卦象变化推其吉凶的宇宙变化学说具有一致性或相似性。

从宇宙变化论看,《老子》与《周易》相通。《老子》认为,万物是变动不居的,一切事物现象都处于运动变化之中,如言:“飘风不终期,骤雨不终日,孰为此者,天地。天地尚不能久,而况于人乎。”^⑧而《周易》则是专讲变化之书。《周易》由卦组成,每卦有六爻,而“爻者,言乎变者也”。^⑨因而,《周易》有一爻动而全卦变之说。对于《周易》的变化特征《易传》有其精妙之阐释,《系辞》言:“易之为书也,不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六

① 《老子·一章》

② 《老子·三十七章》

③ 《老子·十四章》

④ 《老子·四十一章》

⑤ 《老子·三十四章》

⑥ 《老子·十四章》

⑦ 《老子·二十五章》

⑧ 《老子·二十三章》

⑨ 《周易·系辞上》

虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适”。^① 故“易,穷则变,变则通,通则久”。^② 在《周易》看来,变化体现了事物发展的必然性和客观性。

《老子》认为,事物的变化是向着自身的对立面而转化,“贵以贱为本,高以下为基”。^③ “祸兮福之所倚,福兮祸之所伏。”^④ “正复为奇,善复为妖”。^⑤ 故“弱之胜强,柔之胜刚。”^⑥ “曲则全,枉则直,洼则盈,敝则新,少则得,多则惑。”^⑦ “兵强则灭,木强则析,坚强处下,柔弱处上。”^⑧ “柔弱胜刚强”,^⑨ 如此等等。而《周易》则强调“物穷则变”,“物极必反”,“否极泰来”。以《周易》古经《乾》《坤》两卦例之,“《乾》,元亨利贞。初九,潜龙勿用;九二,见龙在田,利见大人;九三,君子终日乾乾,夕惕若,厉无咎;九四,或跃在渊,无咎;九五,飞龙在天,利见大人;上九,亢龙有悔”。^⑩ “《坤》,元亨,利牝马之贞……初六,履霜,坚冰至;六二,直,方,大,不习无不利;六三,含章可贞,或从王事,无成有终;六四,括囊,无咎,无誉;六五,黄裳,元吉,上六,龙战于野,其血玄黄。”^⑪ 充分反映了“物穷则变”、“物极必反”的物象变化规律。故《易传·杂卦》全面展示了《周易》六十四卦的相互转化:“《乾》刚《坤》柔,《比》乐《师》忧;《临》《观》之义,或与或求;《屯》见而不失其居,《蒙》杂而著;《震》起也,《艮》止也;《损》益盛衰之始也,《大畜》时也;《无妄》灾也,《萃》聚而《升》不来也……”^⑫ 可见,事物向着其对立面转化是宇宙的基本法则。

① 《周易·系辞下》

② 《周易·系辞下》

③ 《老子·三十九章》

④ 《老子·五十八章》

⑤ 《老子·五十八章》

⑥ 《老子·七十八章》

⑦ 《老子·二十二章》

⑧ 《老子·七十二章》

⑨ 《老子·三十六章》

⑩ 《周易·乾》

⑪ 《周易·坤》

⑫ 《周易·杂卦》

《老子》认为,事物都具有矛盾的两个方面,“天下皆知美之为美,斯恶矣,皆知善之为善,斯不善矣。故有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,言声相和,前后相随”。^①在整个《老子》书中,诸如有与无,损与益,多与少,长与短,前与后,难与易,生与死,动与静,柔与刚,善与恶,厚与薄,轻与重,强与弱共七十多对矛盾范畴,充分体现了《老子》对事物矛盾对立性质的深刻认识。而《周易》则以阴阳变化说明事物的矛盾规律。《周易》古经尽管没有阴阳概念,然《周易》古经由卦组成,而卦则由“——”和“—”阴阳两爻组成。因而,卦的变化实质上也就是每卦之阴阳两爻的变化。故《庄子·天下》言:“易以道阴阳”。^②《易传·系辞》进而将古经之阴阳意蕴概括为“一阴一阳之谓道”,^③从而肯定了事物变化是事物内在矛盾的展开和显现。

从宇宙结构论看,《老子》与《周易》相类似。《老子》言:“故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大,而人居其一焉。”^④肯定了天道、地道、人道是宇宙的基本结构。而《周易》六十四卦之每卦六爻之中,初爻二爻处下代表地,三爻四爻居中代表人,五爻上爻居上代表天。所以,《周易》每卦六爻之变化实质上反映的是天地人三者关系的变化。《易传·系辞》阐释道:“有天道焉,有地道焉,有人道焉,兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”^⑤《易传·说卦》亦言:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理。故立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故易六位而成章。”^⑥

综观《老子》与《周易》之学说与思想,不难看出,《老》《易》之学必有联系。而这种联系是《周易》古经直接影响了《老子》的思想与学说。之所以是《周易》古经影响了《老子》,理由就在于《周易》古经之成远早于《老子》。

① 《老子·二章》

② 《庄子·天下》

③ 《周易·系辞上》

④ 《老子·二十五章》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·说卦》

当然,《周易》古经为卜筮的书,其高深义理是通过后来的《易传》才得以充分阐释和揭示的,而在《易传》成书之前,唯《老子》对《周易》学说进行了高度概括。诸如:《周易》之物象变化思想,《老子》将其概括为“周行而不殆”;^①《周易》之物极必反思想,《老子》将其概括为“物壮则老”;^②《周易》之阴阳矛盾思想,《老子》将其概括为“万物负阴而抱阳”;^③《周易》之尚中意识,《老子》将其概括为“多言数穷,不如守中”。^④ 如此等等。据此,可以说,《老子》一书是《周易》古经到《易传》十翼的过渡环节,它上承《易经》,下启《易传》,推动了《周易》向义理方向的发展。正因为如此,汉以后,后世历代易家治《易》除以《易传》为据释《易》之外,多以《老子》为据说《易》。

三、《老子》的影响与《易传》的学说

《老子》以自隐无名为务,故在先秦,《老子》道家的学说被称为隐士之学。然而,《老子》的思想影响却不容低估,成书于战国时期的《易传》深受《老子》的影响。众所周知,《易传》是《易经》的释文,《易传》十篇亦称十翼,其从不同角度阐释《周易》古经即《易经》。然而,《易传》之学派归属究系于何,古今易家向无定说。司马迁《史记·孔子世家》言:“孔子晚而喜《易》,序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》,读《易》韦编三绝”。^⑤ 在司马迁看来,《易传》为孔子所作,故《易传》之学派属性应归之儒家。然而,《易传》中有大量“子曰”类文字,以此见,《易传》之文不可能为孔子亲著。若为孔子亲著,何以言“子曰”?! 汉班固《汉书·儒林传》言:“商受《易》孔子,孔子卒,商翟传《易》六世至齐人田何,字子庄。而汉兴,田何传东武人王同子仲,子仲传淄川人杨何。何以《易》元光六年征官至大夫。……要言《易》

① 《老子·二十五章》

② 《老子·三十章》

③ 《老子·四十二章》

④ 《老子·五章》

⑤ 《史记·孔子世家》

者本于杨何之家。”^①又言：“自鲁商瞿子木受《易》孔子，以授鲁桥庇子庸，子庸授江东轩壁子弓，子弓授周丑子家，子家授东武孙虞子乘，子乘授齐田何子装。及秦，禁学，《易》为筮卜之书，独不禁，故传授者不绝也。汉兴，田何以齐田徒杜陵，号杜田生，授东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生，皆著易传数篇”。^②可以看出，班固主“易传数篇”为汉儒所为，当然《易传》应属儒学范畴。然细检班氏之言，至少有两处疏漏，其一，班氏认为《易传》数篇为田何及其后学所为，然而田何有什么易说，其言不见经籍。其二，班氏将《易传》之成拖到汉代，或者至少在秦汉间，与史不符，《庄子·天运》就有“易以道阴阳”^③之说，而阴阳观念是《易传》的主要学说，可见《易传》之成必在《庄子》之前。以此见，班氏之言实不足取。

事实上，《易传》之文不仅与儒家有关，而且亦与道家、墨家等先秦诸家均有干系。有鉴于此，笔者已撰《先秦易学流变折略》及《试论墨家学说的易学因缘》均有论说。笔者认为，《易传》乃成之于先秦，它是先秦道、墨、儒、阴阳等各家思想之融合，其中，《老子》道家学说及老子后学之思想均对《易传》发生过深刻影响。

从《老子》道家的学说来看，《老子》认为，宇宙化生的基本模式是“道生一，一生二，二生三，三生万物”。^④这是《老子》以《周易》古经为出发点对宇宙化生过程的高度抽象。而《易传》有“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”^⑤的宇宙生成论直取《老子》之意。《老子》认为，“道”无形无体，“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”，^⑥它化生万物“而不为主”，“以其终不自为大，故能成其大”。^⑦而《易传》之“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”，故“神无方而易

① 《汉书·儒林传》

② 《汉书·儒林传》

③ 《庄子·天运》

④ 《老子·四十二章》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《老子·十四章》

⑦ 《老子·三十四章》

无体”，“乾坤成列，易行乎其中矣”，“无地设位，易立乎其中矣”，“易不可见，则乾坤或几乎息矣”^①的宇宙本原论亦是直取《老子》之意。《老子》强调：“道大，天大，地大，人亦大，域中有四大，而人居其一焉。”^②《易传》亦言：“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六，六者非它也，三才之道也。”^③“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，故立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故易六位而成章。”^④《老子》言：“天之道损有余而补不足，人之道损不足以奉有余。”^⑤《易传》亦言：“天道下济而光明，地道卑而上行，天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”^⑥《老子》言：“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。”^⑦故“致虚极，守静笃”。^⑧《易传》亦言：“君子以虚受人”。^⑨《老子》言：“多言数穷，不如守中。”^⑩《易传》亦言：“刚中而应，大亨以正，天之道也”。^⑪“动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也”。^⑫故“中不自乱”，^⑬“中有庆也”。^⑭《老子》言：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。^⑮《易传》更是以天道明人事，诸如：

-
- ① 《周易·系辞上》
 - ② 《老子·二十五章》
 - ③ 《周易·系辞下》
 - ④ 《周易·说卦》
 - ⑤ 《老子·七十七章》
 - ⑥ 《周易·谦》
 - ⑦ 《老子·三章》
 - ⑧ 《老子·十六章》
 - ⑨ 《周易·咸》
 - ⑩ 《老子·五章》
 - ⑪ 《周易·临》
 - ⑫ 《周易·无妄》
 - ⑬ 《周易·履》
 - ⑭ 《周易·困》
 - ⑮ 《老子·二十五章》

《乾》，《彖传》言：“天行健，君子以自强不息。”^①《坤》，《彖传》言：“地势坤，君子以厚德载物。”^②《屯》，《彖传》言：“云雷，屯，君子以经纶。”^③《蒙》，《彖传》言：“山下出泉，蒙，君子以果行育德。”^④如此等等，均与《老子》之意有关。

从《易传》与《老子》后学之关系看，老子之后，道学分化，黄老道家乃其一派，而《易传》广泛借鉴和吸收了黄老学派的思想。黄老言：“精也者，气之精者也。”“凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星，流于天地之间，谓之鬼神，藏于胸中谓之圣人。”^⑤《易传》亦言：“精气为物，游魂为变，是以知鬼神之情状。”^⑥黄老言：“虚而无形谓之道，化育万物谓之德。”^⑦《易传》言：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”^⑧黄老言：“阴阳者天地之大理也。”^⑨《易传》言：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”^⑩可以看出，《易传》确与黄老道家有关。鉴此，笔者虽不赞成《易传》出于道家，但勿庸置疑，《易传》的思想深受道家影响。

综上所述，《老子》道家的学说与《周易》有着密切的关系，是《老子》早于《易传》把易学向义理方向推进了一步，而《易传》的成就广泛吸收了《老子》道家的学说思想和观点。笔者以为，《老子》一书可谓《周易》古经与《易传》十翼之过渡环节，其在中国古代易学发展史上占有十分重要的地位。

① 《周易·乾》

② 《周易·坤》

③ 《周易·屯》

④ 《周易·蒙》

⑤ 《管子·内业》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《管子·心术上》

⑧ 《周易·系辞上》

⑨ 《管子·四时》

⑩ 《周易·系辞上》

墨家学说的易学因缘

《汉书·艺文志》言：“诸子十家，其可观者九家而已，皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之述逢出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取舍诸侯，其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也。《易》曰：‘天下同归而殊途，一致而百虑。’今异家者各推所长，穷知究虑，以明其志，虽有长短，合其要归，亦六经之支流裔。”^①又言：“六经之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之源。故曰：‘《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。’言与天地为终始也。”^②可以看出，在汉志看来，《易》为六经之源，而六经又是诸子之源。以此而言，诸子之学盖出于《易》。正因于此，笔者以为，作为“诸子九家”之一的“墨家者流”，其学必当与《易》有关。本文试就此意略陈已见，以述墨家学说之易学因缘。

一、墨家学说之思想渊源与《易》

墨家学说的思想渊源，学术界多有论说，其引人注目者乃墨学源于夏

① 《汉书·艺文志》

② 《汉书·艺文志》

文化。^①这是因为《墨子》多言夏禹之事。诸如《墨子·兼爱下》所言：“禹之征有苗也，非以求以重富贵，干福禄，乐耳目也，以求兴天下之利，除天下之害，即此禹之兼也。虽子墨子之所谓兼者，于禹求焉。”^②因为如此，思想史上便有了墨学出于夏礼之说。持此说者当首推《庄子》。《庄子·天下》言：“墨子称道曰：‘昔者禹之湮洪水，决江河，而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者无数，禹亲自操橐耜，而九杂天下之川，腓无肱，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国，禹大圣也，而形劳天下也如此。’使后世之墨者，多以裘褐为衣，以跣跻为服，日夜不休，以自苦为极。曰：‘不能如此，非禹之道，不足为墨。’”^③步《庄子》之后者乃汉刘安之《淮南子》。《淮南子·要略》言：“墨子学儒者之业，受孔子之述，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政。”^④清孙星衍亦言：“诸子之教或本夏或本殷，……墨子有节用，节用禹之教也。……其节葬，亦禹之法也。……三月之丧，夏有是制，墨始法之矣。”故“墨子与孔子异，其学出于夏礼。”^⑤对此，学术界便有学者得出结论：墨学源于夏文化。亦因于此，也有学者更言墨学源于夏之《连山易》。墨学源于夏文化又何以与《连山》相关？其因在于《周礼·春官》有“太仆掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》”^⑥之说，汉郑玄又为之注云：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》”。^⑦而墨学源于夏文化，此必与《连山》有关。笔者以为，以上所论，其言均失之偏颇。

首先，墨学源于夏文化似嫌证据不足。细核《庄子》《淮南子》等论墨之语，其所言墨学出自夏礼者多以《墨子》之说为据，其外别无旁证。即《墨子》言其学说与夏禹有关，《庄子》《淮南子》则言墨学出于夏礼。然《墨子》

① 徐希燕《墨子思想渊源》

② 《墨子·兼爱下》

③ 《庄子·天下》

④ 《淮南子·要略》

⑤ 毕沅《墨子校注》

⑥ 《十三经注疏·周礼注疏》

⑦ 《十三经注疏·周易正义》

所言夏禹之事者,据笔者查核《墨子》书,多出于《尚书》。《尚书》中有《夏书》《商书》《周书》,《墨子》中亦多言“《夏书》曰”,“《商书》曰”,“《周书》曰”之句。此《夏书》《商书》《周书》均为《尚书》。《尚书》者上古之书也。然此上古之书并非上古之人著,盖为后世追记整理而成,且多为传说。不仅《夏书》是如此,就连《周书》亦有如此者。《周书》之《洪范》历来就被认为是战国时代的作品。可以肯定,《尚书》之《夏书》不可能是夏代之实录,而只能是后人根据传说整理而成之。史志就有孔子整理六艺之说,而《书》乃六艺之一,孔子断远取近。

因而,可以说,迄今为止,关于夏代之历史状况只能是人们想象中的图景,我们还看不到成书于夏代之历史典籍。因此,仅以《墨子》之语为据得出墨学源于夏文化之结论,其可靠性不能不令人怀疑。事实上,《尚书》之《夏书》所记夏禹之事远不及《墨子》所言之丰富。可以肯定的说,《墨子》所言夏禹之事当为《墨子》之推衍。查《尚书》之《夏书》,在剥除孔安国之伪篇之后,唯《皋陶谟》及《禹贡》两篇言及夏禹之事。《皋陶谟》记录舜与夏禹、皋陶的对话,其中仅两段文字可观夏禹之事,其一是夏禹说:“洪水滔天,浩浩怀山襄陵,下民昏垫,予乘四载,随山刊木,暨益奏庶鲜食,懋迁有无化居,丞民乃粒,万邦作义。”^①其二是夏禹说:“予娶涂山,辛壬癸甲,启呱呱而泣,予弗子,唯荒度土功,弼成五服,至于五千,川十有二师,外薄四海,成建五长,各迪有功。苗顽弗即工,帝其念哉。”^②而《禹贡》篇与其说是歌颂夏禹导水之功,不如说是古代地理史志更为恰当。可以看出,《墨子》所言夏禹之事迹不见于《尚书》。唯尚贤思想《墨子》与《尚书》同。然尚贤并非夏禹之特征,儒家所崇尚之尧舜亦有尚贤之传统。以此而言,言墨学源于夏文化似嫌证据不足。

其次,言墨学源于夏之《连山易》,同样没有可靠的根据。《周礼·春官》言太仆掌《连山》《归藏》《周易》之法,郑玄却将《连山》归之于夏,即“夏曰《连山》”。然夏代是否确有《连山》,史志尚无确证。据史料所及,有关《连山》之述仅《周礼·春官》及郑玄《易赞》《易论》言及,除此而外,周秦

① 《尚书·皋陶谟》

② 《尚书·皋陶谟》

及西汉学者从未言及《连山》之书和引述《连山》之语。甚至就连后人追记箕子讲述“洪范九畴”的《尚书·洪范》也只字未提《连山》。正因于此,孔颖达指出:“郑玄虽有此释文,更无所据之文,先儒因此遂为文质之义,皆烦而无用,今向不取。”^①以此而言,《连山》有无尚难确定,何言墨学源于《连山》之《易》!

事实上,据《墨子》看,《墨子》的思想并非纯尚夏禹,尧、舜、禹、汤、文、武等先王圣哲均为《墨子》之崇尚对象。诸如《墨子·法仪》言:“昔之圣王禹汤文武,兼爱天下之百姓。”^②《墨子·尚贤上》言:“尚欲祖述尧舜禹汤之道,将不可以不尚贤。”^③《墨子·尚贤下》言:“推而上之以,是故昔者尧有舜,舜有禹,禹有皋陶,汤有小臣,武王有闚天,……而天下和。”^④《墨子·节葬下》言:“上稽之尧舜禹汤文武之道……。”^⑤《墨子·天志上》言:“故昔者三代圣王,禹汤文武。”^⑥《墨子·天志中》言:“若昔三代圣王,尧舜禹汤文武者是也。”^⑦如此等等。而且,《墨子》除言其学“于禹求焉”外,更多言其学“于文王取法焉”,“于汤取法焉”,“于文、武取法焉”之语。可以说,墨学与“祖述尧舜,彰显文武”的儒家一脉相承。有鉴于此,与其说墨学源于夏禹,不如说墨学源于尧舜禹汤文武更为全面。有道是《淮南子·主术》所言极是:“孔丘墨翟修先圣之术,通六艺之论,口道其言,身行其志,慕义从风。”^⑧所以,司马谈言“墨者,亦尚尧舜道”。^⑨归上所言,可以说,墨学源于夏文化之说是不能成立的。

然而,墨学之思想渊源当如何介说?笔者以为:其一,墨家学说与儒家

① 《十三经注疏·周易注疏》

② 《墨子·法仪》

③ 《墨子·尚贤上》

④ 《墨子·尚贤下》

⑤ 《墨子·节葬下》

⑥ 《墨子·天志上》

⑦ 《墨子·天志中》

⑧ 《淮南子·主术》

⑨ 《史记·太史公自序》

文化有关。在先秦,墨学虽然与儒学并称“显学”,诚如《吕氏春秋·有度》所言:“孔墨之弟子徒属,充满天下。”^①《当染》亦言:“孔墨之后学显荣于天下者众矣”。^②故《韩非子·显学》言:“世之显学,儒墨也。儒之所至,孔丘也;墨之所至,墨翟也。”^③然据史料所及,墨学当出于儒学。《吕氏春秋·当染》言:“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于孔子,桓公使史角往,惠公止之,其后在于鲁,墨子学焉。”^④故《淮南子·要略》虽言墨学“背周道而用夏政”,但却认定“墨子学儒者之业”,“受孔子之述”。^⑤可以看出,墨翟学于孔丘,墨学出于儒学。据史籍记载,墨子在孔子后,墨学无疑当受儒学之影响。《汉书·艺文志》言:“名翟,为宋大夫,在孔子后”。^⑥《张衡传》亦言:“公输班与墨翟当子思时,出孔子后”。^⑦唯《史记》言:“或曰并孔子时,或曰在其后。”^⑧可以肯定,墨子之时代不可能早于孔子。

从《墨子》看,墨翟对儒家经典非常熟悉,并多言孔子。儒家学说之忠、孝、仁、爱等思想观念均在《墨子》中得到充分的反映和体现。如言:“为人君必惠,为人臣必忠,为人父必慈,为人子必孝,为人兄必友,为人弟必悌。”^⑨其思想、语言、文句多与儒家相通。儒家讲“仁者,爱人”,^⑩墨学讲“兼爱”。何谓“兼爱”?《墨子·兼爱下》言:“兼者仁矣义矣。”^⑪可见,兼爱即是仁爱。儒家有“爱人者,人恒爱之,敬人者,人恒敬之。”^⑫墨学讲“爱

① 《吕氏春秋·有度》

② 《吕氏春秋·当染》

③ 《韩非子·显学》

④ 《吕氏春秋·当染》

⑤ 《淮南子·要略》

⑥ 《汉书·艺文志》

⑦ 《汉书·张衡传》

⑧ 《史记·荀卿列传》

⑨ 《墨子·兼爱下》

⑩ 《论语·颜渊》

⑪ 《墨子·兼爱下》

⑫ 《孟子·离娄下》

人者，人亦从而爱之，利人者，人亦从而利之。”^①不仅意义相同，文句也相似。当然，墨学在诸多方面有与儒家相违之处，诸如儒学重礼，墨学重利；儒学讲天命，墨学讲非命，如此等等。这说明墨学在其学术思想上对儒学有巨大的超越性和创造性。《韩非子·显学》说的好：“孔子墨子俱尧舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜。”^②正因为如此，墨翟并不敌毁孔子。《墨子·公孟》言：“程子曰：‘非儒，何故称于孔子也？’子墨子曰：‘是亦当而不可易者也。今鸟闻热旱之忧则高，鱼闻热旱之忧则下，当此虽禹、汤为之谋，必不能易矣。鸟鱼可谓愚矣，禹汤犹云因焉，今翟曾无称于孔子乎？’”^③真可谓孔子唱之于前，墨子称之于后。而儒学之创始人孔子“晚而喜《易》”，读《易》“韦编三绝”，^④率先引《易》论理，并有解《易》言论“十九”则，其易学思想必对墨学产生影响。

其二，墨家学说与鲁文化有关。春秋中晚期，鲁是一个文化相对发达的诸侯国。《左传·昭公二年》言：“晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣。’”^⑤可以说，在诸侯林立的春秋中晚期，《易》首先在鲁国问世。如所周知，春秋以前，《易》为周室太仆主掌，其筮卜之辞盖为周代筮官所为，随着周室衰落，筮官携《易》流亡诸侯者在所难免，于是鲁国便有了最早的《易象》书，《易》开始了在民间的流传。而墨学之创始人墨翟则出生于鲁，必受鲁《易象》之影响。《吕氏春秋》之《当染》《慎大》高诱注云：“墨翟为鲁人”。^⑥《爱类》更有“公输班为高云梯，欲以攻宋，墨子闻之，自鲁往”^⑦之记载。《墨子》之《贵义》《鲁问》《备梯》等篇亦可看到墨翟为鲁人之痕迹。诸如《贵义》所言：“子墨子自鲁

① 《墨子·兼爱》

② 《韩非子·显学》

③ 《墨子·公孟》

④ 《史记·孔子世家》

⑤ 《左传·昭公二年》

⑥ 《吕氏春秋·当染》高诱注。

⑦ 《吕氏春秋·爱类》

即齐,过故人,谓子墨子曰:‘今天下莫为义,子独自苦而为义,子不若已。’”^①可见,墨翟为鲁人有史为证,而鲁乃《易》之故乡。如上所言,鲁国有比较早的《易象》,而《易象》就是最早的《周易》古本。孔子“晚而喜《易》”,“韦编三绝”就是整理《易象》。可以肯定,鲁国的易学氛围与孔子居鲁的治《易》之事,必对墨翟有其影响。因而,墨家学说与《易》有关,儒家文化之易学精神与鲁文化之易学氛围是墨家学说产生和形成的重要土壤。

二、墨家学说之思想内涵与《易》

墨家学说之思想内涵,历来有多种说法。《庄子·天下》言:“不侈于后世,不靡于万物。不晦于数度,以绳墨自矫,而备世之急。古之道述有在于是者,墨翟、禽滑厘闻其风而说之。”^②《荀子·非十二子》言:“不知壹天下、建国家之权称,上功用、大俭约而慢差等,曾不足以辨异,县君臣,然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众,是墨翟、宋研也。”^③《吕氏春秋·不二》言:“听众人议以治国,国危无日矣。何以知其然也,老聃贵柔,孔子贵仁,墨子贵廉。”^④《韩非子·显学》言:“墨者之葬也,冬日冬服,夏日夏服,桐棺三寸,服丧三月,世主以为俭而礼之。”^⑤司马谈《论六家要指》言:“墨者俭而难遵,是以其事不可垂循,然其强本节用,不可废也。”又言:“墨家者亦尚尧舜道,言其德行曰:‘堂高三尺,土阶三等,茅茨不翦,采椽不刮。食土簋,啜土刑,粝粮之食,藜藿之羹。夏日葛衣,冬日鹿裘。’其送死,桐棺三寸,举音不尽其哀。教丧礼,必以此为万民之率。使天下法若此,则尊卑无别也。夫世异时移,事业不必同,故曰:‘俭而难遵。’要曰:强本节用,则人给家足之道也。此墨子之所长,虽百家弗能废也。”^⑥《汉书·艺文志》言:

① 《墨子·贵义》

② 《庄子·天下》

③ 《荀子·非十二子》

④ 《吕氏春秋·不二》

⑤ 《韩非子·显学》

⑥ 《史记·太史公自序》

“墨家者流，盖出于清庙之守。茅屋采椽，是以贵俭，养三老五更，是以兼爱，选士大射，是以上贤，宗祀严父，是以右鬼，顺四时而行，是以非命，以孝视天下，是以上同。此其所长也。”^①

可见，墨学之思想内涵盖为节用、节俭、节葬、强力、自苦、兼爱、兴利。以《墨子·鲁问》所言之“子墨子曰：‘凡入国，必择务而从事焉，国家昏乱，则语之尚贤尚同；国家贫，则语之节用节葬；国家喜音湛湎，则语之非乐非命；国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼；国家务夺侵凌，则语之兼爱非攻’”^②看，尚贤尚同，节用节葬，非乐非命，尊天事鬼，兼爱非攻乃墨家之基本思想。细研《墨子》以上诸项多与《易》有关，兹就要者述之。

首先，尚贤是《易经》的重要思想。《周易·大畜》卦辞言：“乾下艮上，大畜，利贞，不家食，吉，利涉大川。”^③孔颖达《周易注疏》言：“不家食者，已有大畜之资。当须养赡贤人，不使贤人在家自食，如此乃吉也。利涉大川者，丰则养贤，应于天道，不忧险难，故利涉大川。”^④故《彖传》言：“不家食吉，养贤也。”^⑤又《周易·颐》卦辞言：“震下艮上，颐，贞吉，观颐，自求口实。”^⑥孔颖达《疏》言：“颐贞吉者，于颐养之世，养此贞正，则得吉也。观颐者，颐，养也，观此圣人所养物也。”^⑦故《彖传》言：“颐，贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也。自求口实，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民。”^⑧天地何以养万物而圣人又何以养贤也？孔颖达《疏》言：“天地养万物者，自此已下，广言《颐卦》所养事大，故云天地养万物也。圣人养贤以及万民者，先须养贤，乃得养民。故云养贤以及万民也。”^⑨可以看出，《周易》

① 《汉书·艺文志》

② 《墨子·鲁问》

③ 《周易·大畜》

④ 《十三经注疏·周易注疏》

⑤ 《周易·大畜》

⑥ 《周易·颐》

⑦ 《十三经注疏·周易注疏》

⑧ 《周易·颐》

⑨ 《十三经注疏·周易注疏》

具有浓厚的尚贤意识。而《墨子》的尚贤思想当与《周易》有关。诸如“故古者圣王之为政，则德而尚贤。”“尚欲祖述尧舜禹汤之道，将不可以不尚贤。夫尚贤者，政之本也。”“是故国有贤良之士众，则国家之治厚，贤良之士寡，则国家之治薄。故大人之务，将在于众贤而已。”^①

其次，尚同亦是《周易》之重要内容。《周易·同人》卦辞言：“离下乾上，同人于野，亨，利涉大川，利君子贞。”^②孔颖达《疏》言：“同人谓和同于人。于野，亨者，野是广远之处，借其野名，喻其广远。言和同于人，必须宽广，无所不同，用心无私，处非近狭，远至于野，乃得亨进，故云同人于野亨。与人同心，是以涉难，故曰利涉大川也。与人和同，义涉邪僻，故利君之贞也，此利涉大川，假物象以明人事。”^③故《彖传》言：“文明以健，中正而应，君子正也，惟君子为能通天下之志。”^④正因于此，宋程颐言：惟“同人”能“明大同之义”，能“尽大同之道”。^⑤而墨子之尚同思想亦与《周易》有关。如言：“唯以其能一同其国之义，是以国治。”“唯以其能一同天下之义，是以天下治。”^⑥

再次，尚节亦是《周易》的重要学说。《周易》有《节卦》，其卦辞言：“兑下坎上，节，亨”。^⑦何谓节？《杂卦》言：“节，止也。”^⑧孔颖达《疏》言：“节，止之义，制事有节，其道乃亨，故曰节，亨。”^⑨故《彖传》言：“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”^⑩在《周易》看来，节不仅是一种道德规范，同时亦是宇宙大化之法则。可见，《墨子》之节当源于此。其一，《墨子》之节取《周易》节之“止”义。如言：“凡足以奉给民用，则止。”“足以充虚继

① 《墨子·尚贤上》

② 《周易·同人》

③ 《十三经注疏·周易注疏》

④ 《周易·同人》

⑤ 刘长林《易传历史哲学三题》

⑥ 《墨子·尚同中》

⑦ 《周易·节》

⑧ 《周易·杂卦》

⑨ 《十三经注疏·周易注疏》

⑩ 《周易·节》

气,强股肱,耳目聪明,则止。”^①,其二,《墨子》之节取《周易》节俭利民之义。如言:“诸加费不加民利者,圣王弗为。”^②如此等等,仅举上例,足以窥见《墨子》之思想多出自《周易》。

而《墨子》之思想内涵诸如尚贤、尚同、节用、节葬、尊天、事鬼、兼爱、非攻等等又均归之于“利”。诸如:尚贤,《墨子》言:“故古者圣王,惟能审以尚贤使能为政,……天下皆得其利。”^③故“尚贤者,天鬼百姓之利,而政事之本也。”^④尚同,《墨子》言:“……古者上帝鬼神之建设国都,立政长也,非高其爵,厚其禄,富贵佚而错之也,将以为万民兴利而除害,富贵贫寡、安危治乱也。”^⑤在《墨子》看来,天立天子,天子“一同天下之义”,其目的乃在于兴天下之利。兼爱,《墨子》言:“兼相爱,交相利。”“此圣王之道,而万民之大利也。”^⑥非攻,《墨子》言:“攻伐兼并”,“上不中天之利”,“中不中鬼之利”,“下不中人之利”,“此实天下之巨害也。”^⑦节用,《墨子》言:“故衣食者,人之生利也,然尚有节。葬埋者,人之死利也,夫何独无节于此乎?”^⑧……如此等等。可以看出,兴利是《墨子》整个思想的核心,而《墨子》之“利”其源于《周易》。如所周知,《周易》多言“利”。诸如“元、亨、利、贞”,“利见大人。”^⑨“君子有攸往,先迷后得主,利。”^⑩等等。可以说,《墨子》之“利”出于《易》。在《墨子》看来,兴利赖其“力”。《墨子》言:“赖其力者生,不赖其力者不生。君子不强听治,即行政乱。贱人不强从事,即财用不足。”^⑪“故昔桀之所乱,汤治之;纣之所乱,武王治之。当此之时,世不渝而

① 《墨子·节用中》

② 《墨子·节用中》

③ 《墨子·尚贤中》

④ 《墨子·尚贤下》

⑤ 《墨子·尚同中》

⑥ 《墨子·兼爱下》

⑦ 《墨子·非攻下》

⑧ 《墨子·节葬下》

⑨ 《周易·乾》

⑩ 《周易·坤》

⑪ 《墨子·非乐上》

民不易，上变政，而民改俗，存乎桀纣而天下乱，存乎汤武而天下治。天下之治也，汤武之力也。天下之乱也，桀纣之罪也。若以此观之，夫安危治乱，存乎上之为政也，则夫岂可谓有命哉。故昔者禹汤文武方为政乎天下之时，必使饥者得食，寒者得衣，劳者得息，乱者得治，遂汤光誉会问于天下，夫岂可以为命哉，故以为其力也。”^①综观《墨子》之力论亦与《周易》有关。《周易·颐》卦辞言：“颐，贞吉，观颐，自求口实。”^②《序卦》释云：“颐者，养也。”^③言以正道养人，便可自求口实。所谓自求口实者乃自力更生之谓也。可见，《墨子》之力与《周易》相通。

综上所述，墨学之思想内涵出于《易》，《周易》是墨家学说的重要理论资源。

三、墨家学说之思想影响与《易》

一般认为，墨家学说之思想主体并没有取得当时和后世思想家之呼应，^④而却遭到了诸多评击。《孟子·滕文公》言：“杨朱墨翟之言盈天下，天下之言不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无君无父，是禽兽也。”^⑤《庄子·天下》言：“其生也勤，其死也薄，其道大觳。使人犹，使人悲，其行难为也。恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪……，其去王也远矣。”^⑥《荀子·解蔽》言：“墨子蔽于用而不知文。”^⑦《天论》亦言：“墨子有见于齐，无见于畸，……有齐而无畸，则政令不施。”^⑧《富国》再言：“墨子大有天下，小有一国，将蹙然衣粗食恶，忧戚而非乐，若

① 《墨子·非命下》

② 《周易·颐》

③ 《周易·序卦》

④ 李泽厚《中国古代思想史论·墨家初探本》

⑤ 《孟子·滕文公》

⑥ 《庄子·天下》

⑦ 《荀子·解蔽》

⑧ 《荀子·天论》

是则瘠,瘠则不足欲,不足欲则赏不行……。”^①《非十二子》更言:“上功用而慢差等,……是以欺惑愚众。”^②如此等等,不一而足。

然而笔者以为,墨家学说对先秦学术思想的发展还是有其不可磨灭的贡献。他的尚贤尚同主张、兼爱非攻主张、节用节俭主张等等,都对先秦学术思想产生过重要影响。以孟子而言,孟子的学说尽管以墨学为其论敌,但孟子却在诸多方面吸收和接受了墨学的思想影响。诸如《墨子》主张尚贤,孟子则提倡尊贤。《万章下》言:“用上敬上,谓之贵贵;用上敬下,谓之尊贤。贵贵,尊贤,其义一也。”^③故“不信仁贤,则国空虚。”^④这可以说是《墨子》“国有贤良之士众,则国家之治厚;贤良之士寡,则国家之治薄”^⑤的直接发展。故《墨子》言:“大人之务将在于众贤而已。”^⑥孟子则言:“尧以不得舜为己忧,舜以不得禹、皋陶为己忧。”^⑦“汤之于伊尹,学焉而后臣之,故不劳而王;桓公之于管仲,学焉而后臣之,故不劳而霸。”^⑧因而,欲行仁政,必使“贤者在位,能者在职”。^⑨墨子主张节俭节用,孟子则提倡节制有度。《尽心上》言:“易其田畴,薄其税敛,民可使富也。食之以时,用之以礼,财不可胜用也。”^⑩“不违农时,谷物不可胜食也。”^⑪因而,为治者应“恭俭礼下,取于民有制。”^⑫这可以说是对《墨子》“诸加费不加民利者,圣王弗为”^⑬的直接发挥。如此等等,均可窥见墨学对孟子的影响。再以韩非而

① 《荀子·富国》

② 《荀子·非十二子》

③ 《孟子·万章下》

④ 《孟子·尽心下》

⑤ 《墨子·尚贤上》

⑥ 《墨子·尚贤上》

⑦ 《孟子·滕文公下》

⑧ 《孟子·公孙丑下》

⑨ 《孟子·公孙丑下》

⑩ 《孟子·尽心上》

⑪ 《孟子·梁惠王上》

⑫ 《孟子·滕文公上》

⑬ 《墨子·节用中》

言,韩非是先秦后起之大思想家,然韩非亦在多方面接受了《墨子》的影响。《墨子》讲兴利除害,富国利民,强调强力从事,反对天命,主张贵贱无常。韩非亦言:“力多则人朝,力寡则朝于人,故明君务力。”^①并言:“侈而惰者贫,力而俭者富。”^②如此等等,可以看出,韩非直接发展了墨家的学说和思想。毋庸置疑,墨学对先秦学术思想产生过重大影响。

有鉴于此,笔者以为,成书于战国中后期的《周易易传》亦莫能例外的受到墨学之影响。如所周知,《易传》是最早的《易经》释文,从今本《易传》看,其内容并非纯儒家思想,为战国中后期儒、道、墨、阴阳等各家学说的融合。而作为先秦显学之一的墨学,其学说和思想不可能不在《易传》中有所反映和体现。事实上,今本《易传》中保存和体现了大量墨家之学说和思想。

首先,《易传》吸收了墨家学说中的功利思想。《墨子》言:“仁人之事者,必务求兴天下之利,除天下之害。”^③《易传》受到《墨子》的启迪,以功利思想论说《易经》。在《易传》看来,“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。”^④“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”^⑤这说明《周易》包含了与天地之道相统一的人道,它对人是具有功利效用的。而且,这种功利是多方面的。诸如,“夫《易》何为者也,夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。”^⑥“夫《易》,圣人所以崇德广业也,知崇礼卑,崇效天,卑法地。天地设位而《易》行乎其中矣。”^⑦可以看出,《易传》从功利效用的目的出发从整体上给《易》作了评价。正是出于对功利效用的考虑,《易传》以《墨子》的“丝

① 《韩非子·显学》

② 《韩非子·显学》

③ 《墨子·兼爱下》

④ 《周易·系辞下》

⑤ 《周易·说卦》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《周易·系辞上》

麻布绢,以为民衣”、“耕稼树艺,以为民食”、“作为舟车,以便民事”^①及“车之利”、“舟之利”、“宫室之利”、“兵之利”^②等等为据论述了《周易》“观象制器”、以便民利的思想。《系辞下》言:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情,作结绳而为网罟,以佃以渔,盖取诸《离》。包牺氏没,神农氏作,斲木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下,盖取诸《益》。日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸《噬嗑》。神农氏没,黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。《易》穷则变,变则通,通则久。是以自天佑之,吉无不利。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治,盖取诸《乾》《坤》。剡木为舟,剡木为楫,舟楫之利以济不通,致远以利天下,盖取诸《涣》。服牛乘马,引重致远,以利天下,盖取诸《随》。重门击柝,以待暴客,盖取诸《豫》。断木为杵,掘地为臼,杵臼之利,万民以济,盖取诸《小过》。弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利,以威天下,盖取诸《睽》。上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇,以待风雨,盖取诸《大壮》。古之葬者,厚衣之以薪,葬之中野,不封不树,丧期无数,后世圣人,易之以棺槨,盖取诸《大过》。上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察,盖取诸《夬》。”^③很显然,在《周易》看来,《易经》是一部极有功利效用的经典。

其次,《易传》学说的基本范畴出自《墨子》,或曰与《墨子》有关。《墨子·辞过》言:“凡回于天下之间,包于四海之内,天壤之情,阴阳之和,莫不有也,虽至圣不能更也。何以知其然,圣人有传,天地也,则曰上下;四时也,则曰阴阳;人情也,则曰男女;禽兽也,则曰牡牝雄雌也。”^④这里提到了天地、四时、人情、禽兽,涉及到了上下、阴阳、男女、牡牝。而在这些范畴当中除禽兽、雄雌《易传》不语外,其余均为《易传》之常用熟语。而这些常用熟语除“牝”见于《周易》之《坤》卦外,天地、四时、上下、阴阳、男女等均不

① 《墨子·辞过》

② 《墨子·节用上》

③ 《周易·系辞下》

④ 《墨子·辞过》

见于《周易》古经。毋庸置疑,《易传》之天地、四时、上下、阴阳、男女等范畴均与《墨子》有关。诸如:“天尊地卑,乾坤定矣”;“乾道成男,坤道成女”;“是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,县象著明莫大乎日月”;“天地絪縕,万物化醇;男女构精,万物化生”。^①等等。可以看出,《易传》的基本范畴源自《墨子》。

再次,《易传》吸收了《墨子》之“以往知来”,“以见知隐”,“察类明故”的思想。《墨子》言:“是故子墨子曰:‘古者有语,谋而不得,则以往知来,以见知隐。谋若此可得而知矣。’”^②又言:“未察吾言之类,未明其故者也。”^③正是在《墨子》的启迪下,《易传》不遗余力的发扬了《墨子》的知识论思想。如言:“夫《易》,彰往而察来,显微而阐幽。”“《易》与天地准,故能弥纶天地之道,仰以观乎天文,俯以察于地理,是故知幽明之故,原始反终,故知死生之说。”“是以明于天之道,而察于民之故。”“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”“引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣。”“夫《易》,圣人之所以极深而研几也,唯深也,故能通天下之志,唯几也,故能成天下之务。”^④“观天之神道,而四时不忒。”^⑤“观乎天文,以察时变,观乎人文,以化成天下。”^⑥“观其所感,而天地万物之情可见矣。”^⑦“观其所恒,而天地万物之情可见矣。”^⑧“观其所聚,而天地万物之情可见矣。”^⑨如此等等。可以看出,《易传》从全方位角度发展了《墨子》的知识论。

① 《周易·系辞》

② 《墨子·非攻中》

③ 《墨子·非攻下》

④ 《周易·系辞》

⑤ 《周易·观》

⑥ 《周易·贲》

⑦ 《周易·咸》

⑧ 《周易·恒》

⑨ 《周易·萃》

归上所述,从《墨子》之思想渊源与《易》,墨子之思想内涵与《易》,墨子之思想影响与《易》等方面均可看出,墨家学说与《易》有着密切的因缘关系。毋庸置疑,墨家学说在中国古代易学发展史上占有十分重要的地位。

《周易·说卦》与春秋筮官

《说卦》是《周易大传》即《易传》十篇中的一篇，该篇成书于何时何人？自古及今向无定论。事实上，从文本《周易》看，《说卦》在整个《周易》《经》《传》中起着非常重要的作用。可以说，没有《说卦》，就没有《周易》，更不可能有《易传》其他各篇的产生和形成。因此，探讨《说卦》的产生、形成及其时代，是《周易》研究的重要课题。有鉴于此，笔者不揣浅陋，试就此题略作梳理，以求得到方家同仁指教。

一、《说卦》的意义

如所周知，凡对《周易》有所耳闻的人，都知道《周易》就是讲八卦的筮卜之书。然而，当人们看到《周易》文本时，呈现在人们面前的却不是八卦，而是六十四卦的卦画、卦名、卦辞及爻辞，只有通过一番复杂的分析和解说之后，才逐步看到六十四卦是由八卦两两相重而成的，也就是说六十四卦是由八卦演变而来的。那么八卦在什么地方呢？八卦却在《易传》中。具体而言，八卦就在《说卦》中。这不是本末倒置了吗！为因如此，要知八卦为何物，首先必须读《说卦》，只有理解了《说卦》，才能理解六十四卦，也才能理解《易传》其他各篇。这是因为，整个六十四卦的卦画、卦象及其卦爻之辞及整个《易传》对《周易》经文的注释和阐发都是依据《说卦》对八卦的解说为基础的。正是在这个意义上，笔者认为，没有《说卦》就没有《周

易》。可见,《说卦》在《周易》中具有非常重要的意义。

第一,《说卦》告诉人们,《周易》八卦就是指《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》《艮》《兑》。这就是《周易》所谓的八经卦。八经卦两两相重即形成六十四个重卦。诸如:《乾》和《坤》组成《泰》与《否》;《乾》和《震》组成《大壮》与《无妄》;《乾》和《巽》组成《垢》与《小畜》;《乾》和《坎》组成《需》与《讼》;《乾》和《离》组成《大有》与《同人》;《乾》和《艮》组成《遁》与《大畜》;《乾》和《兑》组成《夬》与《履》,如此等等。可以看出,八卦是六十四卦之根,六十四卦是八卦之枝叶。没有八卦,就没有六十四卦。从卦画上看,八卦由三个爻组成,而六十四卦均由六个爻组成。为了便于记忆八卦的卦画,古人有顺口语如下:“乾三连,坤三断,震仰盂,艮覆碗,离中虚,坎中满,兑上缺,巽下断。”^①据此即可画得八卦之画。由八卦两两相重即可画出六十四个重卦之卦画。

第二,《说卦》告诉人们,《周易》八卦即《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》《艮》《兑》分别象征天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然物象,亦称之曰八卦卦象。即“乾为天,坤为地,震为雷,巽为风,坎为水,离为火,艮为山,兑为泽。”^②如此等等。而六十四卦是重卦,而重卦则是由两个八卦之象组成。因此在重卦中由两个八卦之象组成的卦象又称之曰六十四卦之卦象。根据重卦卦象的称呼,人们便可得到的重卦之卦名。诸如:“乾为天,天风《垢》,天山《遁》,天地《否》,风地《观》,山地《剥》,火地《晋》,火天《同人》;坎为水,水泽《节》,水雷《屯》,水火《既济》,泽火《革》,雷火《丰》,地火《明夷》,地水《师》。”^③等等,凡此不一而足。这说明六十四卦之卦名皆出自组成该卦两经卦之卦象。所以,不了解《说卦》为人们展示的八卦的卦象,也就不能准确的把握六十四卦的卦象及卦名。因此,要准确把握六十四卦的卦象、卦名及卦画,最基本的是要掌握《说卦》所提供的八卦的物象即八卦所象征的事物。

第三,《说卦》告诉人们,《周易》八卦即《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》

① 刘大均:《周易概论》

② 《周易·说卦》

③ 刘大均:《周易概论》

《艮》《兑》所象征的自然物象即天、地、雷、风、水、火、山、泽各有其不同的性质和属性,这就使得人们能够更为准确的认识和把握六十四卦所表现出的卦象的性质和属性。从其性质来看,《说卦》言:“乾健也,坤顺也,震动也,巽入也,坎陷也,离丽也,艮止也,兑说也。”^①从其属性来看,以动物论,《说卦》言:“乾为马,坤为牛,震为龙,巽为鸡,坎为豕,离为雉,艮为狗,兑为羊。”^②以人体论,《说卦》言:“乾为首,坤为腹,震为足,巽为股,坎为耳,离为目,艮为手,兑为口。”^③以家庭论,《说卦》言:乾为父,坤为母,震为长男,巽为长女,坎为中男,离为中女,艮为少男,兑为少女。如此等等,这就为六十四卦之卦爻辞借以说明六十四卦之卦象提供了依据。

第四,《说卦》告诉人们,《周易》八卦即《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》《艮》《兑》具有宇宙论的意义。所谓宇宙论意义就是《说卦》将八卦置于整个宇宙空间和万物存在的基础之上对其进行整体把握。从宇宙空间看,《说卦》认为:“震东方也”,“巽东南也”,“离南方之卦也”,“乾西北之卦也”,“艮东北之卦也”,^④《坤》《兑》《坎》三卦《说卦》没有直接说出方位,但依据其排列序次可以见得《坤》为西南,《兑》为西方,《坎》为北方。从万物的存在看,《说卦》认为,万物“出乎《震》,齐乎《巽》,相见乎《离》,致役乎《坤》,说言乎《兑》,战乎《乾》,劳乎《坎》,成言乎《艮》。”^⑤从万物的生成看,《说卦》认为“妙万物而为言者也,动万物者莫疾乎雷,挠万物者莫疾乎风,燥万物者莫燥乎火,说万物者莫说乎泽,润万物者莫润乎水,终万物始万物者莫盛乎艮。”^⑥而载万物者《说卦》未言,然按八卦来看即为《坤》。如此等等,将整个宇宙万物囊括于八卦之中。

第五,《说卦》告诉人们,《周易》八卦即《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》《艮》《兑》之间存在着一种对立与统一的关系,这种关系即为古代人所言

① 《周易·说卦》

② 《周易·说卦》

③ 《周易·说卦》

④ 《周易·说卦》

⑤ 《周易·说卦》

⑥ 《周易·说卦》

的相生相克关系。《说卦》言：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。”^①此之天地、山泽、雷风、水火就是八卦《乾》《坤》《艮》《兑》《震》《巽》《坎》《离》的相克与相生。其具体表现则为“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。”^②从而使八卦具有了宇宙万物生息流转的意义。

第六，《说卦》告诉人们，《周易》八卦即《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》《艮》《兑》每个经卦均由三爻而成，此三爻反映和体现的是天道、地道和人道。而《周易》六十四卦之重卦则由六爻组成。爻既有阳爻，又有阴爻。故《说卦》言：“兼三才而两之，故易六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”^③在这里，“三才”从八卦卦画看为每卦三爻，一爻为一才。从六十四卦之卦画看，初爻二爻一组，三爻四爻一组，五爻六爻一组，三组为三才，从义理看即为天道、地道与人道。故《说卦》认为，圣人作易的功用，就在于运用三爻变化和三才流转，通过阴阳交变和迭用柔刚，从而预测人生命运的吉凶祸福。

可以看出，《说卦》通过对八卦的解释和说明，基本上将《周易》的主要内容已经表述清楚了，它对于人们从整体上认识 and 了解《周易》具有非常重要的意义。

二、《说卦》在《易传》中的位置

在文本《周易》中，《说卦》被排在《易传》诸篇的第五位，即《彖》《象》《文言》《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》。其中《彖》《象》《文言》被融入经中，《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》附其后。《周易古经》即六十四卦之卦画、卦名及卦辞爻辞本不与《易传》诸篇相杂。但事实上文本《周易》是《经》《传》合一。《经》《传》合一的文本体式究竟出于何时何人？数千年来无有定说。《三国志·魏志·高贵乡公传》言为东汉郑玄所为，而《汉书·

① 《周易·说卦》

② 《周易·说卦》

③ 《周易·说卦》

艺文志》颜师古注则称为西汉费直所致，孰是孰非尚无定论。不过依笔者之意，《经》《传》合一可能始于汉代，是汉代人将《传》合于《经》中，遂形成今传世之文本体式。

关于《周易大传》即《易传》诸篇的次序，实质上涉及的问题也就是《易传》诸篇的成书先后。关于《易传》诸篇的成书先后，古今学人亦无定说。笔者以为，《易传》之成书先后应以《说卦》为首篇。这是因为，从《说卦》的内容可以看出，《说卦》最先设定了《周易》八卦的性质及其所象征的事物。《易传》其他各篇虽然均从不同角度注释经文，但其共同点都是依据《说卦》之义。

首先，从《象传》看。《象传》的特点是直接从《周易》挂象中推阐出《周易》之义理。诸如《乾》卦，《象传》言：“天行健，君子以自强不息。”^①《坤》卦，《象传》言：“地势坤，君子以厚德载物。”^②《屯》卦，《象传》言：“云雷，屯，君子以经纶。”^③《蒙》卦，《象传》言：“山下出泉，蒙，君子以果行育德。”^④等等。但《象传》所推阐之各卦之义理无一例外的均借助各卦之卦象。而卦象则是由《说卦》提供的。诸如：“乾为天，坤为地，震为雷，巽为木，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽。”“乾健也，坤顺也，震动也，巽人也，坎陷也，离丽也，艮止也，兑说也。”^⑤可见，《象传》言《乾》象为“天行健”，首先是直取《说卦》“乾为天”。其次是直取《说卦》“乾健也”。《象传》言《屯》象为“云雷”也是取自《说卦》之义。《屯》卦是下震上坎，而《说卦》言：“震为雷”“坎为水”。而雷在云中，乌云雷声交集必致雨水，水从云出。所以，《象传》言《屯》卦之象为“云雷”。以此而言，《说卦》当在《象》先。

其次，从《彖传》看。彖者，裁断也。“彖传”即裁断一卦之意的文辞。从《彖传》之文辞看，《彖传》每裁断一卦之意，均以《说卦》所提供的八卦之

① 《周易·乾》

② 《周易·坤》

③ 《周易·屯》

④ 《周易·蒙》

⑤ 《周易·说卦》

卦象为据解释各卦之意。诸如《蒙》卦,《彖传》言:“蒙,山下有险,险而止蒙。”^①这是因为,从《蒙》卦卦象看,其卦象为下坎上艮,以《说卦》之意,“坎为水,艮为山。”又“坎陷也,艮止也。”故《彖传》才有“山下有险,险而止蒙”之义。又如《讼》卦,《彖传》言:“上刚下险,险而健,讼。”^②这也是因为,以《讼》卦卦象看,其卦象为下坎上乾。以《说卦》之意,“坎为水,乾为天”。又“坎陷也,乾健也”。故《彖传》才有“上刚下险,险而健”之说。再如《泰》卦,《彖传》言:“‘泰,小往大来,吉亨’,则是天地交而万物通也,上下交而其志同也。内阳而外阴,内健而外顺,……”^③这是因为,从《泰》卦卦象看,其卦象为下乾上坤。以《说卦》之意,“乾为天,坤为地”。又“乾健也,坤顺也”。天健上行,坤顺从下。故《彖传》才有“天地交而万物通也,上下交而其志同也,内阳而外阴,内健而外顺”之语。如此等等不一而足。故《系辞》言:“彖者,言乎象者也。”^④可以看出,《彖》义均出自《说卦》。

再次,从《系辞》看。《系辞》是《周易》经文的总概括,它论述了《周易》经文的含义与功用,涉及到了《周易》之筮法、八卦之起源等问题。但《系辞》之说也是多依《说卦》之义。诸如,《说卦》言:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义,兼三才而两之,故《易》六画而成卦,分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。”^⑤《系辞》则言:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”^⑥很显然,《系辞》之言是对《说卦》之义的概括。不仅如此,《系辞》还依据《说卦》之义提出“一阴一阳之谓道”^⑦的命题,将《说卦》的阴阳学说提升到了宇宙法则的高度。又如,《说卦》言:“天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射,

① 《周易·蒙》

② 《周易·讼》

③ 《周易·泰》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·说卦》

⑥ 《周易·系辞下》

⑦ 《周易·系辞上》

八卦相错，数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。雷以动之，风以散之，雨以润之，日以短之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。……故水火不相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”^①《系辞》则言：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位其中矣。”^②很明显，《系辞》之言是对《说卦》之义的进一步发挥。并将《说卦》之“天地定位”赋予了尊卑、贵贱等伦理道德之义。可以说，《系辞》之成必当在《说卦》之后。事实上，《系辞》不仅成书于《说卦》之后，而且亦在《文言》之后。《文言》有：“‘亢龙有悔，’何谓也？子曰：‘贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也’。”^③而《系辞》照抄了一遍：“‘亢龙有悔。’子曰：‘贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也’。”^④

通过以上比较分析，可以看出，《说卦》是《周易大传》即《易传》的首篇文辞。《说卦》的产生对《易传》其他各篇的产生和形成产生过重要影响。事实上，就整个《易传》各篇而言都是对《周易古经》的阐释和注释，而其阐释注释始终围绕着《周易》的卦象而展开，而《说卦》则直接设定了《周易》的卦象。故笔者以为，《说卦》应位居《周易大传》之首，而不应屈居第五。

三、《说卦》的形成时代及其作者

司马迁《史记·孔子世家》言：“孔子晚而喜《易》，序《彖》《象》《文言》

① 《周易·说卦》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·乾文言》

④ 《周易·系辞上》

《系辞》《说卦》，读《易》韦编三绝。”^①认为《易传》诸篇为孔子所作。但据学术界多数学人认为，《易传》不可能为孔子所作。原因在于，首先，《易传》诸篇中存在大量“子曰”类文字，此必为孔子后学引述孔子的治《易》文句，若为孔子所作，何言“子曰”？！其次，《易传》诸篇中存在大量道家墨家的思想观点，可以说，《易传》亦不可能为孔子所为。为因如此，《易传》诸篇之成，一般认为是战国时代至秦汉间之作品。这样一来，便有人开始给《说卦》寻找作者，有说是子弓的，有说是丁宽的，有说是田何的，等等。其理由是依据《史记》及《汉书》的两则资料。《史记·仲尼弟子列传》言：“商瞿，鲁人，字子木，少孔子二十九岁，孔子传《易》于瞿，瞿传楚人臂子弘……”^②此之子弘即子弓，而此子弓有作《易传》的可能性。《汉书·儒林传》有：“丁宽字子襄，梁人也。初梁项生从田何受《易》，时宽为项生从者，读《易》精敏，……作《易说》三万言，训故举大谊而已。”^③看来丁宽也有作《易传》的可能性。《儒林传》还言：“汉兴，田何以齐田徒杜陵，号杜田生，授东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生皆著《易传》诸篇。”^④而此“《易传》诸篇”中有《说卦》。可以看出，以上诸论，多有附会之嫌。笔者以为，《说卦》为《易传》之首篇，其成当属最早，很可能在战国以前即春秋时代就已形成。而不可能形成于战国至秦汉间，更不可能与丁宽、田何之徒有染。理由如下：

首先，读《说卦》之文，如上所言，均为设定《周易》八卦卦象之文辞，其形成不会距《周易古经》之成很远，也可能与《周易古经》同时产生。这是因为，一、从逻辑顺序来看，《周易古经》六十四卦全由八卦演变而来，没有八卦之成，就不会有六十四卦。而《说卦》之文只言八卦。据此可以推定，《说卦》之文当形成于六十四卦之前，或至晚不当晚于六十四卦形成之后。二、从六十四卦之卦象来看，六十四卦均由八卦两两相合而成。而两两相合所得之每一卦之卦象，不论以下象与上象言，或是以内象与外象言，都是

① 《史记·孔子世家》

② 《史记·仲尼弟子列传》

③ 《汉书·儒林传》

④ 《汉书·儒林传》

依据《说卦》之意。没有《说卦》关于八卦之卦象的设定,六十四卦之象就无法破解,更不用说其中还含有何种义理。依此而言,《说卦》早于六十四卦之成当是没有什么问题的。三、从文献角度看,《左传》《国语》中有诸多筮例,其取象喻理与《说卦》相同或相近。诸如,《左传·庄公二十二年》言:“……‘坤’,土也;‘巽’,风也;‘乾’,天也。……”^①《左传·僖公十五年》言:“……《震》之《离》亦《离》之《震》,为雷为火,……”^②《左传·昭公五年》言:“……‘离’,火也;‘艮’,山也。‘离’为火,火焚山,山败。……”^③如此等等,其所言卦象与《说卦》之义相同。可以说,《说卦》之成当在西周至春秋间,而不可能形成于战国时代或秦汉间。

其次,《说卦》之成可能与春秋筮官有关。我们将《说卦》形成之时代大体推定在西周至春秋间,其与《周易古经》之形成时代大体相当。而《周易古经》之成当是西周至春秋筮官之所为。关于《周易古经》之成,《系辞》言,为包牺氏观天法地,近取诸身,远取诸物而作之;《史记·周本记》则认为是周文王囚羑里而作之。然此两说并未得到学术界一致认同。包牺氏乃神话传说中人物,他是否就是《易》作者当然值得怀疑。而文王作《易》据多数学人考证认为《易》卦文辞中有文王之后的历史史事,看来《易》之成可能在文王即周初之后。据《周礼》记载,西周时代设有专职筮官,《周礼·春官》言:“大卜掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。”^④《礼记·祭仪》言:“昔先圣王建阴阳天地之情,立以为易,易抱龟南面,天子卷冕北面,虽有明知之心,亦不敢专,以尊天也。”^⑤这些专掌筮卜之法的“大卜”之“易”也可能就是周代的巫史之士,他们的职责就是专事筮卜并整理记录筮卜之象与筮卜之辞。这一点从《左传》《国语》之筮例中即可看到。诸如,《左传·庄公二十二年》言:“周史有以《周易》见陈侯者,陈侯使筮

① 《左传·庄公二十二年》

② 《左传·僖公十五年》

③ 《左传·昭公五年》

④ 《十三经注疏·周易注疏》

⑤ 《十三经注疏·礼记注疏》

之,遇《观》之《否》……”^①在这里,是“陈侯使筮之”,而不是陈侯筮之,即陈侯指示筮官筮之。《左传·闵公二年》言:“成季之将生也,桓公使卜楚丘之父卜之。曰:‘男也……’又筮之,遇《大有》之《乾》……”^②在这里又是“桓公使卜楚丘之父卜之、筮之”,而非桓公筮之。如此等等不一而足。而这些巫史筮官在其筮卜过程中遇其卦象便有说辞。诸如,《左传·闵公元年》言:“卜偃曰:‘毕万之后必大。万,盈数也;魏,大名也。以是始赏,天启之矣。天子曰兆民,诸侯曰万民。今名之大以从盈数,其必有众。’初,毕万筮仕于晋,遇《屯》之《比》,辛廖占之,曰:‘吉。《屯》固,《比》人,吉孰大焉。其必蕃昌!《震》为土,车从马,足居之,兄长之,母覆之,众归之,六体不易,合而能固,安而能杀,公侯之卦也。公侯之子孙,必复其始。’”^③再如上引《闵公二年》“成季之将生也,桓公使卜楚丘之父卜之,曰:‘男也,其名曰友,在公之右,间于两社,为公室辅。季氏亡,则鲁不昌。’又筮之,遇《大有》之《乾》,曰:‘同复于父,敬如君所。’及生,有文在其手曰友,遂以命之。”^④仅此两例即可证明,卦象与卦辞全凭筮官所说。因此,卦象与卦辞均出于筮官。

再次,《说卦》之最终形成也可能与孔子有关。孔子删除整理《周易》这是不争之事实,正由于孔子的整理,《周易》遂成为儒家经书之一。孔子何以整理《周易》?这是因为,在孔子之前,尽管《周易》已广泛使用于筮卜,并在各诸侯国中普遍流行。但《周易》最终还没有形成一个统一的文本。关于这一点我们在《左传》《国语》的筮例中亦可看到。而且其对卦象的解释也不尽一致,特别是对《周易》意义的认识还不是很明确。所以,孔子对此等现象并不很满意。《系辞》就言:“子曰:‘书不尽言,言不尽意。’”^⑤表达了孔子对春秋以来《易》的流传状况的不满心境。“然则圣人之意其不可见乎?子曰:‘圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其

① 《左传·庄公二十二年》

② 《左传·闵公二年》

③ 《左传·闵公元年》

④ 《左传·闵公二年》

⑤ 《周易·系辞上》

言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神’。”^①这可以说，是对《易》之功用的整体校正。在孔子看来，“《易》其至矣乎。”“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”“夫《易》开物成务。”“天地设位，而易行乎其中矣。”《易》“成性存存，道义之门。”^②故《系辞》言：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志，唯几也，故能成天下之务，唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：‘《易》有圣人之道四焉’者，此之谓也。”^③《系辞》所反映的孔子对《易》的这些观点与看法，与《说卦》之意有相通处。《说卦》言：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”^④

可以看出，《说卦》之此段文字很可能就是孔子在删除整理《周易》时所加。正因为如此，易学史上便有人称此为“孔子为《周易》加冕”，这话看来是有道理的。可见，《说卦》之成与西周至春秋间之筮官有关，也很可能与孔子的加冕有其一定联系。

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·说卦》

《周易·象传》与曾子

《象传》是《周易·易传》中的一篇,其基本精神是阐发和揭示《周易》之义理,它直接推动了《周易》由筮卜向义理方向的转化,沟通了《周易》“卦象”与“义理”之间的联系,对《周易·易传》其他各篇的思想形成具有重大影响。然而,《象传》究系何人何时所作,自古及今向无定说。

司马迁《史记·孔子世家》言:“孔子晚而喜《易》,序《彖》《象》《系辞》《文言》《说卦》。读《易》韦编三绝。”^①认为《易传》各篇为孔子所作,而《象传》乃《易传》之一,自然应为孔子所为。但司马迁之观点历来受到学术界多数学人之怀疑。首先,《易传》中存在着大量“子曰”类文句,不可能为孔子所作。其次,《易传》诸篇中反映和体现了诸多先秦道家墨家的学说和思想。据此,《易传》亦不可能为孔子所为,这就从根本上否定了孔子作《易传》的可能性。当然,作为《易传》之一的《象传》也包括于其中。有鉴于此,笔者近读《周易》遂有所感,试觉《周易·象传》之成颇与孔子后学曾子有关。当然《象传》有《大象》和《小象》,《大象》是针对《周易》的卦象,《小象》则是针对《周易》的爻象,本文现就有限资料并结合前贤高论对《象传》之《大象》与曾子的关系略述已见,唯望得到方家同好指教。

一、曾子作《象传》的可能性

^① 《史记·孔子世家》

曾子,名参,字子舆,依司马迁《史记·仲尼弟子列传》“少孔子四十六岁,孔子以为能通孝道故授之业”^①来看,曾子是孔子弟子中年龄最小的一位。所以,孔子在世时,曾子在孔门其他弟子中,不如子路、子贡、颜回等出名。孔子也曾以“参也鲁”^②比喻曾子相比于其他弟子为“后进”。但曾子却唯能甚得孔子之道。《论语·里仁》言:“子曰:‘参乎,吾道一贯之。’曾子曰:‘唯。’子出,门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道忠恕而已矣!’”^③故,深得孔子之器重。比较而言,《论语·卫灵公》记孔子与子贡之对话:“子曰:‘赐也,女以予为多学而识之者与?’对曰:‘然,非与?’曰:‘非也,予一以贯之’。”^④这说明对于孔子“一以贯之”之忠恕之道,子贡虽然学识过人,但却不及曾子对孔子之道的深刻领悟。

正因为如此,孔子死后,曾子虽然年仅二十七岁,但却在众弟子中享有较高位望。《孟子·滕文公上》言:“昔孔子没,子夏、子张、子游以有若似圣人,欲以所事孔子之事,强曾子,曾子曰:‘不可’。”^⑤意即子夏、子张、子游欲以有若为尊师,征求曾子之意见,曾子表示不同意。可见,孔子死后,立何人为师,听取曾子的意见很重要。由于曾子的极力反对,有若的尊师地位也就没有被确认,加之有若又回答不了弟子们提出的诸多问题,便主动退出。司马迁《史记·仲尼弟子列传》形象的描写道:“弟子起曰:‘有子避之,此非子之座也’。”^⑥在这种情况下,弟子们便各奔诸侯,诸如子夏入西河,为魏文侯师。司马迁《史记·儒林列传》就言:“自孔子卒后,七十子之徒散游诸侯,大者为师傅卿相,小者友教士大夫,或隐而不见。故……子张居陈,澹台子羽居楚,子夏居西河,子贡终于齐。”^⑦而曾子却终老于鲁,自居

① 《史记·仲尼弟子列传》

② 《论语·先进》

③ 《论语·里仁》

④ 《论语·卫灵公》

⑤ 《孟子·滕文公上》

⑥ 《史记·仲尼弟子列传》

⑦ 《史记·儒林列传》

儒家正宗传人之地位。

孔子死后,曾子所作的第一件事,就是主持完成了孔子《论语》一书的编纂。据《汉书·艺文志》言,《论语》是记载孔子“应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语”^①的语录体文献,它对孔子儒家学说的整理与发展具有非常重要的意义。唐柳宗元《论语辩》言:“是书载弟子必以字,独曾子、有子不然。由是言之,弟子之号之也。”^②意谓,在《论语》中,孔子众弟子皆直述其名,唯有若与曾参二人被称之曰“子”,以师长而尊之,见其《论语》为有若、曾参之弟子门人所编定。而事实上,《论语》的编定必由曾子所主持。因为在孔子死后能够承担此项巨大工程的,唯有曾子,门人弟子也只不过是续其事而已。从门人弟子皆呼曾参曰“子”,可以看出,曾子对《论语》之成起了重要作用。由于《论语》一书由曾子主持编定,且该书又将曾子与孔子相起并论,并驾齐驱,同为儒门之尊师,所以,曾子的名声也就日渐增大。《孟子》《庄子》《荀子》等先秦子书中屡提曾子之名,并多引曾子之语,均以曾子为孔子后儒家学派之先师。

曾子既然是孔子后学的正宗传人,并被孔子认定是能够独悟其道的弟子。那么,孔子“晚而喜《易》,读《易》韦编三绝”便不可能不对曾子产生影响。同时,《易传》诸篇中引述孔子的解《易》文句多达数十条,这些重要情况曾子亦不可能一无所知。而且,曾子一生生活于鲁,并终老于此,鲁国的易学氛围亦不可能不对曾子有所感染。《左传·宣公二年》有:“晋侯使韩宣子来聘,……观书于太史氏,见《易象》与《鲁春秋》,曰:‘周礼尽在鲁矣’。”^③可见,鲁国具有浓厚的易学氛围。所以,尽管史书并没有记载曾子与《易》的只言片语,但曾子所处的易学环境及其先师孔子的治《易》精神,我们在研究曾子的思想时不能不予以充分重视。

事实上,孔子治《易》,一扫《易》为筮卜的低俗形式,重在阐发《周易》之微言大义,从而揭示《周易》的精深义理。诸如:“子曰:‘《易》其至矣乎!夫《易》,圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑。崇效天,卑法地,天地设位,

① 《汉书·艺文志》

② 《柳宗元集·论语辩》

③ 《左传·宣公二年》

而《易》行乎其中矣。成性之存，道义之门’。”^①又如：“子曰：‘夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也’。”^②再如：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰‘《易》有圣人之道四焉’者，此之谓也。”^③复如：“子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神’。”^④如此等等，把《易》彻底从卜筮中解脱了出来，为《易》的研究向着义理方向的发展奠定了基础。故《荀子·大略》言：“善为《易》者不占。”^⑤一言中地的表明了孔子治《易》的学术旨趣。有鉴于此，笔者以为，曾子极有可能从事孔子治《易》的未尽之事，作《象传》以发扬孔子治《易》重在阐发义理的精神。

二、曾子作《象传》的证明

从文本《周易》之《象传》看，其与曾子的思想观点、语言风格、文句结构具有相似处。

首先，从《论语》看。《论语》中共计有曾子之语及提到曾子之名者凡十七见。诸如，《论语·学而》言：“曾子曰：‘吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？’”^⑥又言：“曾子曰：‘慎终追远，民德归厚矣’。”^⑦《论语·泰伯》言：“曾子曰：‘鸟之将死，其鸣也哀。人之将死，其言也善。君子所贵乎道者三，动容貌，斯远暴慢矣。正颜色，斯近信矣。出辞气，斯远鄙倍矣。笾豆之事，则有司存’。”^⑧又言：“曾子曰：‘以能问于

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《荀子·大略》

⑥ 《论语·学而》

⑦ 《论语·学而》

⑧ 《论语·泰伯》

不能,以多问于寡。有若无,实若虚,犯而不校,昔者吾友尝从事于斯矣’。”^①又言:“曾子曰:‘可以托六尺之孤,可以寄百里之命,临大节而不可夺也。君子人与?君子人也’。”^②又言:“曾子曰:‘士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎’。”^③《论语·颜渊》亦言:“曾子曰:‘君子以文会友,以友辅仁’。”^④《论语·宪问》亦言:“曾子曰:‘君子思不出其位’。”^⑤如此等等。而《象传》中却有“君子以恐惧修身”,^⑥“君子以振民育德”,^⑦“君子以思不出其位”,^⑧“君子以厚德载物”,^⑨“君子见善则迁,有过则改”。^⑩等等。特别是曾子的“吾日三省吾身”与《象传》的“君子以恐惧修省”其义一也。曾子的“君子思不出其位”与《象传》的“君子以思不出其位”几乎是照搬重述一遍。可以说,《象传》的语言文句与《论语》中的曾子言论如出一辙。

其次,从《大戴礼记》中的曾子遗文来看。《大戴礼记》共有曾子遗文十篇,即《曾子立事》《曾子本孝》《曾子立孝》《曾子大孝》《曾子事父母》《曾子制言》(上、中、下)《曾子疾病》《曾子天圆》。《大戴礼记》据学术界公认为汉代礼家所辑。其篇目主要是先秦及秦汉学者的文论汇编,其中绝大部分属先秦文献。为了以别于他篇,故曾子遗文均冠之以“曾子”之名。从《大戴礼记》所辑录的曾子遗文的文体结构看,《曾子》十篇,除《曾子天圆》一篇而外,其余均属语录体。特别是《曾子立孝》,其绝大部分文句以“君子”二字开头。诸如:“君子之孝也,以正致练。士之孝也,以德以命。庶人之孝也,以力恶食。”“君子入人之国,不称其讳,不犯其禁。”“君子爱

① 《论语·泰伯》

② 《论语·泰伯》

③ 《论语·泰伯》

④ 《论语·颜渊》

⑤ 《论语·宪问》

⑥ 《周易·震》

⑦ 《周易·蛊》

⑧ 《周易·艮》

⑨ 《周易·坤》

⑩ 《周易·益》

日以学，……日旦就业，夕而自省思，以殁其身，亦可谓守业矣。”^①均以“君子”二字起首。不仅《大戴礼记》的曾子遗文是如此，就是后世学者引述曾子文句亦是如此。诸如：《荀子·大略》引曾子之语：“君子疑则不言，未问则不言。”“君子之于子，爱之而勿面，使之而勿貌，导立以道而勿强。”“君子进则能益上之誉而损下之忧。”^②等等。除此而外，曾子之语也有以“先王”开头的情况。诸如：《吕氏春秋·孝行览》引曾子语：“曾子曰：‘先王所以治天下者五：贵德、贵贵、贵老、敬长、慈幼。此五者，先王之所以定天下也’。”^③可以看出，以“君子”与“先王”为发语之起首辞，是曾子语言表达的一个重要特征。尽管先秦儒家普遍多言“君子”，如孔子就有“君子喻于义，小人喻于利”、^④“君子畏天命，小人不知天命而不畏”。^⑤但相比而言，以曾子为最明显。且曾子言“君子”多为起首词，并不以“君子”与“小人”对举。而《象传》之文在叙述《周易》各卦卦象之后，基本上均以“君子”二字起首。诸如：“君子以自强不息”、^⑥“君子以厚德载物”、^⑦“君子以容民畜众”、^⑧“君子以辩上下、定民志”^⑨等等。据笔者统计，《周易古经》六十四卦，《象传》以“君子”起首者多达五十四卦，以“先王”起首者六卦，以“大人”起首者一卦，直述义理者三卦。可以看出，《象传》之语言风格与《大戴礼记》的曾子遗文是一脉相承的。

再次，从《四书·大学》篇的思想内涵来看。《大学》是《礼记》中的一篇，因其内容丰厚，思想精深，宋朱熹将其与《论语》《孟子》《中庸》合为一书，称之《四书》，广为传诵。朱熹认为，《大学》分为“经”和“传”两部分，

① 《大戴礼记·曾子立孝》

② 《荀子·大略》

③ 《吕氏春秋·孝行览》

④ 《论语·里仁》

⑤ 《论语·季氏》

⑥ 《周易·乾》

⑦ 《周易·坤》

⑧ 《周易·师》

⑨ 《周易·履》

“经”为曾子所著,而“传”则为曾子门人所作。事实上,《四书》之《大学》篇,其上半部分为总论,下半部分则为总论文句的阐释。从《大学》的内容看,主要是论述儒家的“修、齐、治、平”之道,尤重“诚意”与“正心”,强调“君子必慎其独”的修养方法。如言:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”^①可见,曾子之《大学》篇把人们的道德修养与治国平天下的政治理想统一了起来,表现出了以德为治、以仁为政的政治理念。而《周易·象传》正是反映了《大学》的基本思想。诸如:“君子以自强不息”,^②“君子以厚德载物”,^③“君子以经纶”,^④“君子以果行育德”,^⑤“君子以作事谋始”,^⑥“君子以容民畜众”,^⑦“君子以懿文德”,^⑧“君子以辩上下、定民志”,^⑨“君子不可荣以禄”,^⑩等等共五十四条,从全方位、多角度、多层次,全面展示了《大学》的基本观念。可以看出,《大学》“修、齐、治、平”的基本理念与《象传》修身、崇德、善政、重民的基本精神是完全相同的。

笔者以为,《周易·象传》必出于曾子之手,或者说《象传》之成必与曾子有关。

三、曾子作《象传》的目的

① 《四书·大学》

② 《周易·乾》

③ 《周易·坤》

④ 《周易·屯》

⑤ 《周易·蒙》

⑥ 《周易·讼》

⑦ 《周易·师》

⑧ 《周易·小畜》

⑨ 《周易·履》

⑩ 《周易·否》

如所周知,孔子“晚而喜《易》,……读《易》韦编三绝。”^①其专心之精、用力之勤可想而知。从文本《周易》之《易传》所引孔子的治《易》文句看,孔子不仅有对《易》的整体把握和体认,而且有对《周易》卦爻之辞的阐释和注释。从孔子对《易》的整体把握和体认看,如上所引,孔子言:“夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。”“《易》其至矣乎!夫《易》圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑,崇效天,卑法地。天地设位,而《易》行乎其中矣。成性存存,道义之门。”“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞(即卦爻辞)焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。”“乾坤,其《易》之缊邪。”^②

可以看出,关于《易》之功用、《易》之意义以及把握《易》之要领等易学研究的重大问题,孔子都提出了他自己的独到见解,为易学研究向义理方向的发展奠定了基础。从孔子对《周易》卦爻辞的阐释和注释看,孔子对《周易》的诸多卦爻辞提出了自己的看法。诸如《乾》卦,《文言乾》言:“初九曰:‘潜龙勿用。’何谓也?子曰:‘龙,德而隐者也。不易乎世,不成乎名,遁世无闷,不见是而无闷。乐则行之,忧则违之。确乎其不可拔,潜龙也。’九二曰:‘见龙在田,利见大人。’何谓也?子曰:‘龙,德而正中者也。庸言之信,庸行之谨,闲邪存其诚。善世而不伐,德博而化。《易》曰:见龙在田,利见大人,君德也。’九三曰:‘君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎。’何谓也?子曰:‘君子进德修业。忠信所以进德也,修辞立其诚,所以居业也。知至至之,可与言几也;知终终之,可与存义也。是故居上位而不骄,在下位而不忧。故乾乾因其时而惕,虽危无咎矣。’九四曰:‘或跃在渊,无咎。’何谓也?子曰:‘上下无常,非为邪也;进退无恒,非离群也。君子进德修业,欲及时也,故无咎。’九五曰:‘飞龙在天,利见大人。’何谓也?子曰:‘同声相应,同气相求。水流湿,火就燥,云从龙,风从虎,圣人作而万物睹。本乎天者亲上,本乎地者亲下,则各从其类也。’上九曰:‘亢龙有悔。’何谓也?子曰:

① 《史记·孔子世家》

② 《周易·系辞上》

‘贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也’。”^①又如《中孚》卦九二爻：“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。子曰：‘君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民，行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？’”^②再如《同人》卦九五爻：“同人，先号咷而后笑。子曰：‘君子之道，或出或处，或默或语，二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰。’”^③如此等等不一而足。

纵观《易传》，孔子对《周易》卦爻辞之阐释和注释共十九卦二十五条爻辞，真可谓用其心而尽其力。同时，他还引《易》立论，以《易》论理。诸如《论语·子路》章引述《恒》卦九三爻辞“不恒其德，或承之羞”，首开了易学史上引《易》论理之先风。然而，尽管如此，孔子仍然对其治《易》之事感到终生遗憾。《论语·述而》言：“加我数年，五十以学《易》，可无大过矣。”^④

而作为孔子后学且唯能独得孔子之道的曾子，他可能也是最能理解孔子心境的人。因而，他作《象传》继承孔子的治《易》精神，发扬孔子的治《易》学风，完成孔子的未尽事业理所当然是情理之中的事。从《象传》本身来看，曾子通过作《象传》，把孔子的易学思想按照孔子的思维里路向前推进了一大步。这主要表现在以下几个方面：

首先，《周易古经》在孔子之前还是比较杂乱的，依据《左传》《国语》所提供的《古经》筮例来看，西周至春秋间，《周易》还没有形成一个统一的体制和完备的标准文本，而且其断简脱漏也比较严重。诸如，1.《左传》《国语》中的筮卦均无爻题，而以“某卦之某卦”代之。如所谓“《坤》之《剥》”、“《丰》之《离》”云云。2.《左传》《国语》中的筮卦爻辞有脱漏，如《乾》卦只言初、二、四、五、上爻，而无三爻。3.《左传》《国语》中的有些筮例之爻辞不

① 《周易·乾文言》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞上》

④ 《论语·述而》

见于文本《周易》，如《周语·单襄公论晋周》所言之“成公之归也，吾闻晋之筮也，遇《乾》之《否》曰：‘配而不终，君三出焉’”^①之爻辞不见于文本《周易》。如此等等。对此，孔子感叹道：“书不尽言，言不尽意。”^②因而，孔子晚年的主要工作是删除和整理《周易》，故“韦编三绝”。正因于孔子的整理才有了今传世之文本《周易》。孔子虽然对《易》的要旨具有独道之见，并对诸多爻辞作解，启动了《周易》的义理之学，但其主要精力则是对《古经》的删除。正是基于此，曾子尊遁孔子的义理理路作《象传》，直接发挥和揭示了《周易》之义理。

其次，《周易》是由卦组成的，而六十四个别卦又是由《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》《艮》《兑》八个经卦两两相合而成之，八经卦又分别象征天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然物象。因而，要揭示《周易》之义理必须从分析《周易》的卦象出发。如若抛开卦象，则义理无从说起。所以，孔子言：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪。”^③亦正是基于此，曾子尊遁孔子观象阐义的义理理路作《象传》，以象为出发点发挥和揭示《周易》之义理。故《象传》每卦均为先言卦象，再述义理。诸如，《乾》卦，《象传》言：“天行健，君子以自强不息。”^④《坤》卦，《象传》言：“地势坤，君子以厚德载物。”^⑤《蒙》卦，《象传》言：“山下出泉，蒙，君子以果行育德。”^⑥前半部分为卦象，后半部分则为义理。

再次，孔子言：“易其至矣乎。”“易开物成务。”“易崇德广业。”^⑦把《易》推到了宇宙法则的高度，对《易》作了极高之评价。由于《易》立于天地之间，行于乾坤之中，因而，《易》便可以包含宇宙，囊括万物。而人作为

① 《国语·周语》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·乾》

⑤ 《周易·坤》

⑥ 《周易·蒙》

⑦ 《周易·系辞上》

万物之一物,“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序”。^① 宇宙万物,天人一体,“同声相应,同气相求”。^② 因而,人必须“效天”“法地”。也正是基于此,曾子尊遁孔子“效天”“法地”的治《易》理路作《象传》,把宇宙大道作为人类安身立命的终极根据,并以此推阐出对于人类生活的基本规范及其本质的规定。所以,《象传》六十四条,上举天道,下言人生,引天就人,借天明理,从而揭示出了孔子天人相通、国家一体的易学精神及尚善崇德、建功立业的治《易》理念。

综上述之,《周易·象传》当为曾子所作莫属。尽管由于资料有限,论证也未必妥当,但从笔者的思维路向考虑,其基本史实已属明显。所以,可以肯定,《周易·象传》必为曾子所作。

① 《周易·乾文言》

② 《周易·乾文言》

《周易·彖传》与子思

《彖传》是《周易大传》即《易传》十篇之一，其与《周易》经文相杂，位于经文之《象》辞之前。然而，《彖传》究系何人所作？自古及今向无定说。就其内容及文辞来看，《彖传》之言多据《说卦》与《象传》而发，故《彖传》之成必当在《说卦》与《象传》之后。据笔者看来，《说卦》成之于西周至春秋间筮官之手，《象传》则可能出于春秋战国之际之曾子之笔。以此而言，晚于《说卦》与《象传》之《彖传》当在孔子、曾子之后才比较合乎情理。笔者以为，《彖传》之成，很可能与孔子之孙曾子之弟子子思有关。现就其理由陈述如下，望专家同好赐教。

一、《彖传》释《易》文辞的特点

彖者，裁也。引申为断，即裁断。所谓“彖传”即裁断《周易》六十四卦卦义之文辞。从文本《周易》看，《彖传》释《易》有如下特点：

其一，《彖传》以《说卦》之义裁断《周易》六十四卦之义。《说卦》是《周易大传》之一篇，其主旨是专门论说《周易》《乾》《坤》《震》《巽》《坎》《离》《艮》《兑》等八经卦所象征之事物及其性质的文辞。据《说卦》之义，《周易》八卦之《乾》为天，《坤》为地，《震》为雷，《巽》为风，《坎》为水，《离》为火，《艮》为山，《兑》为泽。《乾》，健也。《坤》，顺也。《震》，动也。《巽》，入也。《坎》，陷也。《离》，丽也。《艮》，止也。《兑》，说也。《乾》为阳，

《坤》为阴。^①而八卦两两相重组成六十四卦。

据此,《彖传》便以《说卦》之义裁断六十四卦之义。诸如,《蒙》卦,《彖传》言:“蒙,山下有险。”^②何言《蒙》山下有险?这是因为,《蒙》卦由《坎》《艮》两经卦组成,其卦体为下坎上艮。据《说卦》称坎为水为险,艮为山为阻,故言“蒙,山下有险”。又如,《需》卦,《彖传》言:“需,须也,险在前也,刚健而不险。”^③这是因为,《需》卦由《乾》《坎》两经卦组成,其卦体为下乾上坎。以《说卦》所称之乾健也,坎险也看,故险在前也。由于乾健居内处下,故“刚健而不险”。再如《泰》卦,《彖传》言:“内阳而外阴,内健而外顺。”^④这是因为,《泰》卦由《乾》《坤》两经卦组成,其卦体为乾下坤上,乾内坤外。以《说卦》所称之乾为阳,坤为阴,乾健也,坤顺也看,《泰》卦当为“内阳外阴”,“内健外顺”。如此等等。就整个《彖传》裁断六十四卦之卦义来看,均以《说卦》之义为据。唯《乾》《坤》两卦,《彖传》未明确言其卦体及其性质,而是直述其义。如《乾》卦,《彖传》言:“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流行,大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”^⑤《坤》卦亦是如此。这是因为,《乾》《坤》两卦分别为两经卦自身相重,其性质《说卦》已有明确说明,即乾天也,坤地也;乾健也,坤顺也。所以,要理解《彖传》之义必先了解《说卦》,不了解《说卦》便不可能理解《彖传》之义。

其二,《彖传》以《象传》之义裁断《周易》六十四卦之义。《象传》是依据《周易》六十四卦所象征的事物直接推阐六十四卦之义理的文辞。《象传》有《大象传》和《小象传》,《大象传》是针对六十四卦之卦象,运用简要的文辞阐发六十四卦各卦之义。诸如《乾》卦,《大象传》言:“天行健,君子

① 《周易·说卦》

② 《周易·蒙》

③ 《周易·需》

④ 《周易·泰》

⑤ 《周易·乾》

以自强不息。”^①又如《坤》卦，《大象传》言：“地势坤，君子以厚德载物。”^②而《小象传》则是针对三百八十四爻之爻象简括其义。《大象》之成早于《小象》。《彖传》以《象传》之义裁断六十四卦之义主要是指《大象》。诸如《坤》卦，《大象》言：“地势坤，君子以厚德载物。”《彖传·坤》则言：“坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。”^③又如《鼎》卦，《大象》言：“木上有火，鼎，君子以正位凝命。”《彖传·鼎》则言：“鼎，象也，以木巽火，……”^④再如《晋》卦，《大象》言：“明出地上，晋，君子以自昭明德。”《彖传·晋》则言：“晋，进也，明出地上，顺而丽乎大明。”^⑤如此等等。可以看出，《彖传》之文与《象传》之《大象》有关。有鉴于此，可以断定，《彖传》之成当在《说卦》与《大象》之后，它是在《说卦》与《大象》的基础上对《周易》六十四卦的进一步阐释。

当然，统观《彖传》之文，其与《说卦》及《大象》的区别即不同点却在于它超出了《说卦》与《大象》而充分揭示了《周易》的“尚中”意识，这是《说卦》与《大象》所不具有的，从而使《彖传》在《周易大传》中独具风格，显示出了它对《周易》的独到领悟。事实上，《周易》虽然具有浓厚的尚中意识，然而，《周易古经》中却没有“中”之概念，其“尚中”意识则是通过《彖传》及《小象传》得以展示的。诸如“时中”、“正中”、“中正”、“刚中”、“得中”“行中”、“中行”、“居中”等等。如言：“位乎天位，以正中也。”^⑥“利见大人，尚中正也。”^⑦“刚中而应，行险而顺，以此毒天下，而民从之。”^⑧“刚中而志行，

① 《周易·乾》

② 《周易·坤》

③ 《周易·坤》

④ 《周易·鼎》

⑤ 《周易·晋》

⑥ 《周易·需》

⑦ 《周易·讼》

⑧ 《周易·师》

乃亨。”^①故，“中正而应，君子正也。”^②“刚中而应，大亨以正，天之道也。”^③如此等等，这就使得《周易》的“尚中”观念在《彖传》和《小象传》中得到了明确的揭示和张显。以此而言，《周易》之《彖传》与《小象传》必出于同一作者，其共同点都是贯串了《周易古经》的“尚中”理念。由此可见，张显“尚中”观念是《彖传》与《小象传》区别于《周易大传》其他各篇的显著特点。

二、《彖传》与《中庸》的相似处

在《周易·彖传》与《礼记·中庸》问世之前，“中”字尽管已散见于先秦典籍之中，除殷墟甲骨文以外，而就文献资料来看，“中”字最早见之于《尚书》。《盘庚》有“各设中于乃心”。^④《召诰》有“王来绍上帝，自服于土中”。^⑤对这些“中”字，近人多有解说，有言“中正”者，有言“正道”者，等等。对此，笔者以为拟有拔高之嫌。一般而言，远古典籍中之“中”大体有二义，一为内，与外相对。一为方位，即位居中央。故，许慎《说文解字》言：“中，内也。”《汉语大字典》又言：“方位在中央。”后才逐渐赋予了“中正”、“中道”之义。诸如《周礼·地官·大司徒》言：“以五礼防万民之伪，而教之中。”^⑥而其“教之中”之“中”，我们只能理解为具有“中正”之义，即遵守、符合一定的规范或要求，而并未形成明确的“中正”、“中道”之概念。春秋战国之际，“中”逐步上升到哲学层面，具有了一定的哲学意义。也就是说开始摆脱了内外方位的原始意义。诸如《左传·成公十三年》言：“民受天地之中以生，所谓命也。”^⑦唐孔颖达释“天地之中”为“中和之气”。^⑧这可以

① 《周易·小畜》

② 《周易·同人》

③ 《周易·临》

④ 《尚书·盘庚》

⑤ 《尚书·召诰》

⑥ 《十三经注疏·周礼注疏》

⑦ 《左传·成公十三年》

⑧ 《十三经注疏·左传注疏》

说“中”已具有了宇宙本体的意义。所以,孔子提出“中庸”说。《论语·雍也》言:“中庸之为德也,其至矣乎,民鲜久矣。”^①据《论语》的相关材料可证,孔子的“中庸”即为“执其两端”,“过犹不及”,这又使“中”具有了方法论的意义。

正因为如此,孔子以“中庸之道”要求自己。在待人上,他主张“子温而厉,威而不猛”。^②在做事上,他主张“三思而后行”。^③在评品人物上,他主张“师也过,商也不及”。^④在交友上,他主张“周而不比”、^⑤“和而不同”。^⑥在治国上,他主张“礼之用,和为贵”。^⑦在对待鬼神问题上,他主张“敬鬼神而远之”。^⑧如此等等。可以看出,孔子之中庸乃无过无不及。所以,孔子言:“不得中行而与之,必也狂狷乎。狂者进取,狷者有所不为也。”^⑨春秋末期的《老子》也多言“中”,诸如,“多言数穷,不如守中。”^⑩可见,《老子》的“中”谓“守中致和”。然而,不论从孔子看,亦或是从《老子》看,都对“中”没有过多的介说。而孔、老之所以崇中、尚中,笔者以为,一方面是由于春秋以来的“尚中”观念,更重要的是受到《周易》的启迪。正因为如此,孔、老多言“中”。正是在这一学术思潮的影响下,成书于春秋末战国初的《中庸》与《彖传》及《小象传》从哲学高度给“中”作出了明确的哲学介定。

从《中庸》看,《中庸》言“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”又言:“诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者,不勉而中,不思

① 《论语·雍也》

② 《论语·述而》

③ 《论语·宪问》

④ 《论语·先进》

⑤ 《论语·为政》

⑥ 《论语·子路》

⑦ 《论语·学而》

⑧ 《论语·为政》

⑨ 《论语·子路》

⑩ 《老子·五章》

而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”^①这就把“中”提到了宇宙法则的高度。而且将其规定为人们的行为规范。从《彖传》和《小象传》看,“中”字出现一百多次,亦作为宇宙大道及人们的行为规范加以倡导。诸如《彖传》言:“刚失位而不中,是以不可大事也。”^②“当位以节,中正以通。”^③“得中而应乎刚,是以元亨。”^④“刚中而应,是以大亨。”^⑤“刚遇中正,天下大行也。”^⑥“中正有庆。”^⑦“动而健,刚中而应,大亨以正,天之命也。”^⑧“刚中而应,大亨以正,天之道也。”^⑨《小象》亦言:“中以行正也。”^⑩“中有庆也。”^⑪“中行无咎。”^⑫“中无尤也。”^⑬故“中以为志也。”^⑭如此等等。可以看出,《彖传》及《小象传》广言其“中”,实与《中庸》具有相似处。《中庸》将“中”看作天下之大本,天下之大道。而《彖传》将“中”看作是天之命也,天之道也。可见,《中庸》与《彖传》及《小象传》都是把“中”看成是宇宙大道,立身之本。《中庸》强调“中”的规范性,如言:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。”^⑮即恪守道德礼义规范,做到言行举止有节有度,无所偏倚,无所偏废。而《彖传》及《小象传》亦是如此,反复强调“中行”

① 《礼记·中庸》

② 《周易·小过》

③ 《周易·节》

④ 《周易·鼎》

⑤ 《周易·升》

⑥ 《周易·姤》

⑦ 《周易·益》

⑧ 《周易·无妄》

⑨ 《周易·临》

⑩ 《周易·未济》

⑪ 《周易·困》

⑫ 《周易·夬》

⑬ 《周易·大畜》

⑭ 《周易·损》

⑮ 《礼记·中庸》

“中正”，认为“刚失位而不中，是以不可大事也。”^①同样重视人们的道德修养和行为规范，以中正为德，以中行为用。当然，《中庸》与《彖传》及《小象》论“中”亦互有侧重。《中庸》主要是从哲学高度论“中”，从而为“中”寻找哲学的终极根据。故言：“道也者，不可须臾离也，……莫见乎隐，莫显乎微。”^②何谓之道？道者诚也。“诚者天之道，诚之者人之道也。诚者不勉而中，……从容中道。诚之者择善而固执之者也。”^③而《彖传》及《小象》则主要是从功用角度论“中”，从而揭示“中”的效用价值。诸如，“九二贞吉，中以行正也。”^④“七日得，以中道也。”^⑤“甘节之吉，居位中也。”^⑥“艮其辅，以中正也。”^⑦“乃徐有说，以中直也。”^⑧等等，为人们展示出了持“中”则吉的道理。

毋庸置疑，《中庸》与《彖传》及《小象》必为同一作者所为。

三、从《中庸》看《彖传》与《小象》之作者

《彖传》及《小象传》之作者，如上所言，自古及今向无定说。司马迁《史记·孔子世家》言：“孔子晚而喜《易》，序《彖》《象》《系》《文言》《说卦》，读《易》韦编三绝。”^⑨认定《彖传》等为孔子所作。但今学术界多数学人不予认可。然而，司马迁在同篇所言之“子思作《中庸》”却为学术界普遍认同。子思何以作《中庸》？宋朱熹言：“《中庸》何为而作也？子思子忧道学之失传而作也。”^⑩《孔丛子·居卫》亦载：“……子思既免，曰：‘文王厄

① 《周易·小过》

② 《礼记·中庸》

③ 《礼记·中庸》

④ 《周易·未济》

⑤ 《周易·既济》

⑥ 《周易·节》

⑦ 《周易·艮》

⑧ 《周易·困》

⑨ 《史记·孔子世家》

⑩ 朱熹·《四书章句序》

于牖里作《周易》，祖君屈于陈蔡作《春秋》，吾困于宋，可无作乎，’于是作《中庸》之书四十九篇。”^①子思者，孔子之孙曾子之弟子也。司马迁《史记·孔子世家》言：“孔子生鲤，字伯鱼。伯鱼年五十先孔子死。伯鱼生伋，字子思，年六十二。”^②《孟子·离娄下》言：“孟子曰：‘曾子、子思同道。曾子，师也，父兄也；子思，臣也，微也。’”^③笔者以为，子思是孔子、曾子后之大儒。宋二程、朱熹对此都有明确肯定：“孔子没，曾子之道日益光大。孔子没，传孔子之道者，曾子而已。曾子传之子思，子思传之孟子，孟子死不得其传。”^④“人言今人只见曾子唯一贯之旨，遂得道统之传，此虽固然。……后来有子思、孟子，其传亦永远。”^⑤子思不仅作《中庸》以传儒道，据今人郭沂先生考证：《礼记》中之《缁衣》《表记》《坊记》诸篇“都笔录于子思，出自子思书”。^⑥这说明子思当为孔子、曾子后的一代有影响的儒学大家。故《韩非子·显学》特将“子思之儒”^⑦作为孔子后儒家的一个重要学派予以提名。正因为如此，子思极有可能作《周易》之《彖传》与《小象传》。这不仅因为《中庸》与《周易》之《彖传》及《小象传》在内容、思想等方面具有诸多相似处和一致处，更重要的是子思具有作《彖传》与《小象传》之可能性。

首先，子思作为孔子之孙，他有可能完成孔子的未尽之事。《史记·孔子世家》有“孔子晚而喜《易》，……读《易》韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣’”^⑧之说。《论语·述而》亦有“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可无大过矣。’”^⑨之感叹。而且，孔子也曾引《周易·恒卦》九三爻辞“不恒其德，或承之羞”^⑩之文句用以论理，首开了思想史上引

① 《孔丛子·居卫》

② 《史记·孔子世家》

③ 《孟子·离娄下》

④ 程颢，程颐.《二程集》

⑤ 《朱子语类》

⑥ 郭沂.《孟子车非孟子考：思孟关系考实》

⑦ 《韩非子·显学》

⑧ 《史记·孔子世家》

⑨ 《论语·述而》

⑩ 《论语·子路》

《易》论理之先风。可见,治《易》不仅是孔子晚年的重要学术活动,而且也是孔子终生未尽之憾事,这不可能不对其孙子思产生影响。事实上,孔子在世时与子思朝夕相处,耳提面命。《孔丛子·记问》有言:“夫子闲居,喟然而叹。子思再拜,请曰:‘意子孙不修,将忝祖乎?羨尧舜之道,恨不及乎?’”夫子曰:“尔孺子,安知吾志?”子思对曰:“伋于进膳,亟闻夫子之教。其父析薪,其子弗克负荷,是谓不肖。伋每思之,所以大恐而不懈也。”夫子忻然笑曰:“然乎!吾无忧矣。世不废业,其克昌乎!”^①可以看出,孔子与子思经常在一起讨论有关学术问题。据郭沂先生考证,孔子死时子思已年十六岁,^②他应该是深明孔子之意的。所以,子思完全有可能继承孔子的未尽之事而作《彖传》和《小象传》。

其次,孔子之后,儒门正宗为曾子。曾子名参,字子舆,少孔子四十六岁。孔子之《论语》就是在曾子的主持下由其门人编辑而成书的。故《论语》中凡言及曾参者无一不呼其曰“子”。《大戴礼记》之《曾子十篇》即为曾子之遗作。据笔者考证,《周易》之《大象》即为曾子所作。那么,作为曾子弟子之子思,也极有可能在曾子《大象传》的基础上延续曾子之事而再作《周易》之《彖传》与《小象传》以明《周易》之义。

再次,从《礼记》中的《缁衣》《表記》《坊记》等篇看,其有多处引《易》立论,且均为《周易古经》之经文。诸如,《坊记》引《既济》卦九五爻辞言:“《易》曰:东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其福。”^③又引《无妄》卦六二爻辞言:“《易》曰:不耕获,不菑畲,凶。”^④《表記》引《大畜》卦辞言:“《易》曰:不家食,吉。”^⑤又引《蛊》卦上九爻辞言:“《易》曰:不事王侯,高尚其事。”^⑥《缁衣》引《恒》卦九三爻辞言:“《易》曰:不恒其德,或承之羞。”^⑦又引《恒》

① 《孔丛子·记问》

② 郭沂.《孟子车非孟子考:思孟关系考实》

③ 《礼记·坊记》

④ 《礼记·坊记》

⑤ 《礼记·表記》

⑥ 《礼记·表記》

⑦ 《礼记·缁衣》

卦六五爻辞言“恒其德贞，妇人吉，夫子凶。”^①如此等等。可见，子思对《周易》经文并不陌生。

有鉴于此，笔者以为，《周易》之《彖传》与《小象传》必当为子思所作，或者至少与子思有关。

^① 《礼记·缁衣》

《周易·系辞》与黄老学派

《系辞》是《周易大传》中的重要篇章,其内容之丰富,思想之精深,义理之广博,叹为观止。但《系辞》之学派属性及其作者自古及今向无定说。司马迁《史记·孔子世家》言:“孔子晚而喜《易》,序《彖》《象》《系》《文言》《说卦》,读《易》韦编三绝。”^①肯定《系辞》为孔子所作。而事实上,《系辞》不仅包含先秦儒家的理论和观点,而且包含先秦道家、墨家的学说和思想,特别是《系辞》中保存有大量“子曰”类文句,故不可能为孔子亲著。所以,关于《系辞》之作者及其学派属性的讨论便成为当代易学史研究的重要热点。

依笔者所见,《系辞》应为先秦儒、道、墨、阴阳等各家学说之融合。从思想史之角度看,融合先秦儒、道、墨、阴阳等各家学说及其思想者,在先秦当首推黄老学派。因此,《系辞》当为先秦黄老学派之遗作。综观黄老学派及其思想,其融合儒道、兼及名墨之学术特征已属明显,其与《系辞》之学术志趣具有很大的一致性和相似性。有鉴于此,笔者以为,《周易·系辞》之成当与黄老学派有关。现就此意略陈己见,以求方家同仁赐教。

一、《系辞》乃先秦学术融合之著

^① 《史记·孔子世家》

《系辞》之所以能够成为《周易大传》的重要篇章,以至于成为影响中国哲学和中国文化的重要经典,其根本原因就在于《系辞》融合了先秦儒、道、墨等各家学说和思想,从而使其成为荟萃先秦学术之思想宝库。

《系辞》从多方面多角度吸收和阐发了先秦儒家的学说和思想,这是无可否认的事实。特别是儒家的天道、性命学说及其伦理等级理念在《系辞》中得到了充分的阐释和发挥,引起了儒家后学的广泛关注。而且,《系辞》直接引述儒家创始人孔子的解《易》文句数十条。正因为如此,学术界多数学人认为,《系辞》乃儒家后学所为,其思想体系乃属先秦儒家一派。然而,就先秦儒家后学之作品来看,在今天能够广泛接触到的也唯有《中庸》《大学》以及《孟子》《荀子》《礼记》而已。这些经典虽与《周易大传》有联系,但均与《系辞》之思想特征、语言风格、致思里路不类。因此,将《系辞》归之于儒家后学所为似嫌证据不足。

就《系辞》文本看,《系辞》中不仅包含着儒家的思想和观点,更重要的是它包含了丰富的道家、墨家的学说和思想,是一部先秦学术融合之著。

首先,从《系辞》吸收《老子》道家的学说和思想看,道家学说在《系辞》中得到了充分的体现。道家学说的创始人是老子,据《史记·老子列传》言,为“楚苦县历乡曲仁里人也,姓李,名耳,字聃,周守藏室之史。……居周久之,见周衰,遂去,……言道德之意五千余言。”^①而老子的思想却深受春秋鲁《易象》之影响。《左传·庄公二十二年》言:“坤,土也,巽,风也,乾,天也,风为天于土上,山也,有山之材,而明之以天光,于是乎居土上,故曰‘观国之光,利用宾于王’。”^②说明春秋中晚期人们在利用《易象》进行筮卜的过程中已逐步将八卦归纳为数种自然物象,并依据筮卜之法对卦象与卦象之间的相互联系进行推理判断和义理分析。

老子道家学说正是在这一认知背景的基础上形成的,他从抽象思维的高度对自然物象的内在联系及其普遍规律作了高度概括。在老子看来,《易象》关于卦象之间的上下互动,纵横交错反映出了自然万物“周行而不

① 《史记·老子列传》

② 《左传·庄公二十二年》

殆”^①的基本特征。而《易象》所反映的爻位变化,从初爻至上爻,又由上爻转而反下的变化法则则体现出了自然万物“物壮则老”^②的相互转化。因而,老子的“周行而不殆”以及“物壮则老”的思想体现了宇宙万物相互转化、变动不居的内在本性。

可以说,《系辞》之“《易》之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,……唯变所适”及“《易》穷则变,变则通,通则久”^③之思想是直取老子之意。老子认为,变化之“道”,“万物恃之而生而不辞,功成不名有,衣养万物而不为主,常无欲,可名于小,万物归焉而不为主,可名为大,以其终不自为大,故能成其大。”^④故“道”“视之不见”,“听之不闻”,“博之不得”,“迎之不见其首”,“随之不见其后”。^⑤而《系辞》之“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故”,故“神无方而易无体”,“易不可见,则乾坤几乎息矣”^⑥亦是出自老子之意。老子指出:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”^⑦而《系辞》之“一阴一阳之谓道,继之者善也,承之者性也”^⑧亦与老子有其一定联系。老子强调,“道大,天大,地大,人亦大,域中有四大,而人居其一焉。”^⑨而《系辞》亦言:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有地道焉,有人道焉。”^⑩更是与老子有其直接联系。可见,老子之思想是《系辞》的重要思想渊源之一。

其次,从《系辞》吸收墨家的学说和思想看,墨家学说在《系辞》中也得到充分的反映。墨家学说的创始人墨翟受儒学之教,出孔子之后。据《庄子·天下》言,墨学为先秦显学之一。从《系辞》看,墨家学说亦为《系辞》

① 《老子·二十五章》

② 《老子·三十章》

③ 《周易·系辞下》

④ 《老子·三十四章》

⑤ 《老子·十四章》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《老子·四十二章》

⑧ 《周易·系辞上》

⑨ 《老子·二十五章》

⑩ 《周易·系辞下》

之重要思想来源之一,《系辞》中保存和体现了大量墨家之学说和思想。

其一,《系辞》吸收了墨学的功利思想。功利思想是墨学的一个重要特征,而《系辞》以功利思想论说易学。诸如《系辞》以墨子的“丝麻布绢,以为民衣”、“耕稼树艺,以为民食”、“作为舟车,以便民事”^①及“车之利”、“舟之利”、“兵之利”、“宫室之利”^②等等为据论述易学之“观象制器”,以便民利。《系辞》言:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情,作结绳而为网罟,以佃以渔,盖取诸《离》。包牺氏没,神农氏作,斲木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下,盖取诸《益》。日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸《噬嗑》。神农氏没,黄帝尧舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。《易》穷则变,变则通,通则久,是以自天佑之,吉无不利。黄帝尧舜垂衣裳而天下治,盖取诸《乾》《坤》。剡木为舟,剡木为楫,舟楫之利以济不通,致远以利天下,盖取诸《涣》。服牛乘马,引重致远,以利天下,盖取诸《随》。重门击柝,以待暴客,盖取诸《豫》。断木为杵,掘地为臼,杵臼之利,万民以济,盖取诸《小过》。弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利,以威天下,盖取诸《睽》……”^③很显然,在《系辞》看来,《易》是一部极有功利效用的经典,它对于人们具有非常重要的效用价值。

其二,《系辞》的基本范畴出自墨学或曰与墨学有关。《墨子·辞过》言:“凡回于天下之间,包于四海之内,天壤之情,阴阳之和,莫不有也,虽至圣不能更也。何以知其然,圣人有传,天地也则曰上下,四时也则曰阴阳,人情也则曰男女,禽兽也则曰牡牝雄雌也。”^④这里提到了天地、四时、人情、禽兽,涉及到了上下、阴阳、男女、牡牝。而在这些范畴中除禽兽、雄雌《系辞》不语外,其余均为《系辞》之常用熟语。毋庸置疑,《系辞》之天地、四时、上下、阴阳、男女等范畴与墨学有关,可以说,《系辞》之基本范畴出自

① 《墨子·辞过》

② 《墨子·节用上》

③ 《周易·系辞下》

④ 《墨子·辞过》

《墨子》。

其三,《系辞》吸收了墨学之“以往知来”,“以见知隐”,“察类明故”的思想。墨子言:“是故子墨子曰:‘古者有语,谋而不得,则以往知来,以见知隐。谋若此可得而知矣’。”^①又言:“未察吾言之类,未明其故者也。”^②而《系辞》则言:“夫《易》,彰往而察来,显微而阐幽。”^③如此等等,可以说,墨家学说为《系辞》提供了丰富的思想资源。

综上述之,《系辞》乃为先秦儒、道、墨等各家学术思想之融合。

二、黄老融合先秦学术之迹象

“黄老”一词始见于司马迁之《史记》。《论六家要旨》言:“其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化……以虚无为本,以因循为用。”^④这可以说是对黄老学派思想特征的基本概括。可见,黄老学派以道法为主,兼融阴阳、名、儒、墨等诸家学说,是战国时期思想领域内形成和出现的一个新的学术流派。

黄老学派尽管以黄帝和老子命其名,但从根本上来讲,黄老学派已远非《老子》道家一宗。从表象来看,黄老和《老子》道家一样,都强调以无为顺应自然,但《老子》道家是以恢复自然本性为其终极目的,而黄老则是以自然本性为我所用,这就从本质上划清了它们之间的界限。关于黄老的作品,据学术界多数学人比较一致的看法为1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书《经法》《十大经》《称》《原道》,通称古佚书,也有将其称为《黄老帛书》或《黄帝四经》的以及今存《管子》的部分篇章并1993年湖北郭店楚墓出土的部分竹书。从这些材料来看,黄老学派表现出了明显的融合先秦学术思想之迹象。

首先,从《黄老帛书》看,融合先秦学术是《黄老帛书》的基本学术倾

① 《墨子·非攻中》

② 《墨子·非攻下》

③ 《周易·系辞上》

④ 《史记·论六家要旨》

向。主要表现在三个方面：

其一，《帛书》将《老子》的道与阴阳思想融合在一起，把道看成是阴阳的统一状态，《十大经·观》言：“无晦无明，未有阴阳，阴阳未定，吾未有以名。今始判为两，分为阴阳，离为四时。”^①创立了不同于原始道家的宇宙生成论和宇宙结构论，从而使道范畴具有了新的内含。在《帛书》中，道是宇宙本原，为太虚混沌状态，后“分为阴阳，离为四时”，生成万物。因而，事物都具有阴阳的属性。君为阳，臣为阴；夫为阳，妻为阴；父为阳，子为阴；男为阳，女为阴；贵为阳，贱为阴；天为阳，地为阴；春夏为阳，秋冬为阴。阳为尊，阴为卑，故《称》言：“主阳臣阴，上阳下阴，男阳女阴，父阳子阴……”^②而且，在阳尊阴卑思想的指导下，《帛书》对老子的贵柔不争进行了改造，不再强调无为，而提出因时而动的观点，主张“作争者凶，不争亦毋以成功”^③和“当断不断，反受其乱”。^④认为，“圣人不巧，时反是守”。^⑤“争作得时，天地与之”。“争作失时，天地夺之”。^⑥

其二，《黄老帛书》以形名学将道与法结合起来，构建起了新的国家学说。《经法》言：“道生法，……秋稿成之，必有刑名，刑名立，则黑白之分已。故执道者观于天下，是故天下有事，无不自为刑名声号矣。刑名已立，声号已建，则无所逃匿正矣。”^⑦意即无形无名的道生成了有形有名的万物，也生成了万物所应遵循的规律和法则。这些规律和法则体现在国家制度所规定的各种名分及其关系当中，臣民的行为是否符合自己名分所规定的内容要求，是无法隐匿而客观存在的。只要君主虚静无为，就会公正客观地审视臣民的行为是否符合各自的名分，臣民的是非曲直便会自然而然地显现出来，然后再运用法律规定去赏善惩恶，也就必然使之名实相符，达到天下

① 《十大经·观》

② 《黄老帛书·称》

③ 《经法·姓争》

④ 《经法·兵容》

⑤ 《十大经·观》

⑥ 《十大经·姓争》

⑦ 《经法·姓争》

大治。

其三,《黄老帛书》吸收了儒家和墨家的思想,并将其与名法结合,纳入阴阳互补的宇宙结构体系之中,提出了德主刑辅的政治思想。以儒家思想而言,《帛书》推崇儒家的仁义学说。《经法·顺道》言:“体正信以仁,慈惠以爱人。”^①以墨家思想而言,《帛书》吸收了墨家学说的兼爱、尚贤、尚同、尚俭思想,提出“兼爱无私”、^②“亲亲尚贤”、^③“节赋敛,毋夺民时”^④的主张。将儒家的仁政德治与墨家的功利主义结合了起来。鉴此,《帛书》将刑德并用,先德后刑的思想纳入它的阴阳宇宙结构之中,提出“刑德皇皇,日月相望……刑阴而德阳,刑微而德章”^⑤的观点。并依据阳属德,阴属刑的观念,提出“春夏为德,秋冬为刑,先德后刑以养生”^⑥的思想。

其次,从今存《管子》的有关篇章看,《管子》的学术倾向亦是融合先秦各家学说而自成一家之言。据学术界多数学人一致认为,今存《管子》非一人一时之作,盖为战国时期稷下学宫中诸多稷下先生之作品汇编,而其中之《心术上、下》《白心》《内业》四文是公认的黄老作品。从这些文献中我们也可以窥见黄老融合先秦各家学术思想之痕迹。

其一,《管子》将原始道家的“精”与“气”合而为一,提出“精气”说,并以此为宇宙万物之本体。《管子·内业》言:“精也者,气之精者也。”“凡物之精,此则为生,下生五谷,上为列星。流于天地之间,谓之鬼神;藏于胸中,谓之圣人。”^⑦将道家学说中的“精”与“气”结合了起来。尽管它对道与精气的关系讲的还不是很明确,但两者作为宇宙的本源和万物生成的根据却是非常明显的。《管子·内业》言:“敬除其舍,神将自来。”“非鬼神之力

① 《经法·顺道》

② 《经法·君正》

③ 《经法·立命》

④ 《经法·君正》

⑤ 《经法·姓争》

⑥ 《十大经·观》

⑦ 《管子·内业》

也,精气之极也。”^①不仅如此,在《管子》看来,“心”为精气驻留的“精舍”,精气驻留心中,是人类获得生命活力与智慧才能的源泉,丰富了先秦儒家学说的心性论。

其二,《管子》以春夏秋冬“四时”为中介,将先秦的阴阳说与五行说结合在了一起,提出了以五行相生为基本特征的宇宙结构论,建立了以“五”为模式的宇宙结构系统,丰富了先秦诸子关于宇宙结构的理论。

其三,《管子》大量吸收了先秦儒家的伦理观念,强调礼法并用,德刑相济,认为礼的意义就在于“上下有义,贵贱有分,长幼有序,贫富有度。”^②将礼义视为国家存亡之根本。正因为如此,《管子》对道德教化的功能给予了充分的关注,认为刑罚只能使人被动服从,而道德教化却能使人心悦诚服。所以,它热情地赞美道德教化的作用:“若夫教者,漂然若秋云之远,动人心之悲。蔼然若夏之静云,乃及人之体。莺然若皓月之静,动人意以怨。荡荡若流水,使人思之。”^③

可以看出,以《黄老帛书》和《管子》四篇为代表的黄老学派具有明显的融合先秦各家学说之迹象,它的基本特征是吸收和借鉴先秦各家学说而自成一家。

三、《系辞》与黄老学说之相似处

纵观《系辞》之思想特征与黄老学说具有相似处。

首先,从思想特征看,其一,黄老学派强调“贵贱有恒位”的等级观念。《管子·心术上》言:“君臣父子人间之事谓之义,登降揖让,贵贱有等,亲疏之体谓之礼。”^④肯定贵贱有恒位,尊卑有秩序。而《系辞》则开宗明义:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”^⑤其二,黄老学派以“精气”解

① 《管子·内业》

② 《管子·五辅》

③ 《管子·侈靡》

④ 《管子·心术上》

⑤ 《周易·系辞上》

“道”，创立了新的宇宙论学说。如言：“精也者，气之精者也。”“凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星，流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。”^①肯定万事万物包括人都是“精气”流变的结果。而《系辞》则言：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”^②又言：“男女构精，万物化生。”^③其三，黄老学派将“道”与“阴阳”结合在一起，肯定道是阴阳的统一状态。如言：“无晦无明，未有阴阳，阴阳未定，吾未有以名。今始判为两，分为阴阳，离为四时。”^④又言：“阴阳者，天地之大理也。”^⑤《系辞》则言：“一阴一阳之谓道。”^⑥黄老学派有“虚而无形谓之道，化育万物谓之德。”^⑦《系辞》亦有“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”^⑧黄老学派言：“日新其德，遍知天下，穷于四极。”^⑨《系辞》亦言：“日新之谓盛德，生生之谓易。”^⑩如此等等，可以说，《系辞》之思想特征与黄老学派具有相似处。

其次，从学术向度看，黄老学派的宇宙生成论与《系辞》之宇宙生成论具有一致性。1993年湖北郭店出土的楚墓竹简《大一生水》篇被学术界公认为黄老作品。其文曰：“故岁者，湿燥之所生也，湿躁者，沧热之所生也，沧热者，四时者，阴阳之所生也，阴阳者，神明之所生也，神明者，天地之所生也，天地者，大一之所生也。”“大一生水，水反辅大一，是以成天。天反辅大一，是以成地。天地复相辅也，是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳。阴阳复相辅也，是以成四时。四时复相辅也，是以成沧热。沧热复相辅也，是以成湿燥。湿燥复相辅也，成岁而止。”^⑪此与《系辞》之“易有太

① 《管子·内业》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞下》

④ 《十大经·观》

⑤ 《管子·四时》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《管子·心术上》

⑧ 《周易·系辞上》

⑨ 《管子·内业》

⑩ 《周易·系辞上》

⑪ 《郭店楚墓竹简》

极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”^①可以说是一脉相承的。不仅用词基本相同,而且思维路向也基本一致。就是说在黄老看来,宇宙万物的生成序列是大一生天地,天地生神明,神明生阴阳,阴阳生四时,四时生沧热,沧热生湿躁,湿躁生年岁。而在《系辞》看来,是太极生两仪,两仪者天地阴阳也,两仪生四象,四象即四时,四时生八卦,八卦即天地雷风水火山泽,天地雷风水火山泽生大业即万物。在这里,黄老的“大一”与《系辞》的“太极”乃实一而名异之宇宙本体。孔颖达疏《礼记·礼运》言:“大一者,谓天地未分混沌之元气也。极大曰天,未分曰一,其气既极大而未分,故曰大一也。”^②《周易·系辞》注又言:“太极谓天地未分之前元气混而为一,即是太初太一也。”^③不仅如此,黄老学派强调天地人三才之道的思想与《系辞》相通,诸如黄老学派提出:“天主正,地主平,人主安静。春秋冬夏,天之时也,山陵川谷,地之材也,喜怒取予,人之谋也。”^④把天地人三才放在一起加以考察。而《系辞》同样认为“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。”^⑤可以看出,黄老学派与《系辞》在学术向度上亦具有相似处。

再次,从时代看,黄老学派产生形成于战国初期,黄老一词尽管始见于西汉,确切而言即为司马迁之《史记》。但黄老学说产生形成于战国初期则是事实。从今存《管子》的诸多篇章、长沙马王堆出土的《黄帝四经》及湖北郭店出土的《大一生水》等这些被学术界公认的黄老作品来看,均形成于先秦,而非成于西汉。从上面的论述可以看出,黄老学派的基本特征是融合先秦各家学说而自成一家之言。黄老学派提出的关于天地阴阳刑德吉凶的学说和时变因循的理论贯通了先秦各家学说和思想。而事实上,从《管子》的《白心》《内业》《心术上、下》等黄老之作来看,其明显与《国语·越语下》所述范蠡之言有某种相通处。范蠡向越王勾践进言用兵之道:“阳

① 《周易·系辞上》

② 《十三经注疏》《礼记注疏》

③ 《十三经注疏》《周易注疏》

④ 《管子·内业》

⑤ 《周易·系辞下》

至而阴,阴至而阳,日困而还,月盈而匡。古之善用兵者,因天地之常,与之俱行。后则用阴,先则用阳。”^①以阴阳相互转化的法则说明战争的变化规律。而马王堆《黄帝四经》亦与范蠡之师计然有其联系。计然何须人也?《太平御览》所引太史公《素王妙论》有“计然者,蔡丘濮上人,其先晋国公子也,姓辛氏,字文,尝南游越,范蠡师之也。”^②《汉书·艺文志》著录《文子》九篇即为计然所为。计然师出于老子,但他却超越了老子的学说和思想,自创黄老学派。看来,生活于战国初期的计然、范蠡即为黄老学派的创始人。其学说在战国中后期大发其皇。而《系辞》从其形成时代来看亦当在先秦战国初期,从《庄子》“易以道阴阳”看,《系辞》之成当早于庄子。尽管《庄子》一书真伪难辨,但《庄子》之“易以道阴阳”却为学术界普遍认同。《周易》是一部阴阳筮书,但《周易古经》中没有阴阳概念,而以阴阳观念解释《周易古经》者始见于《系辞》与《说卦》,在《系辞》与《说卦》中阴阳观念被广泛使用,并形成了“一阴一阳之谓道”的命题。可见,《庄子》所言之《易》必当包括《系辞》在内。

以此而言,《系辞》之成当与黄老学派之代表人物范蠡、计然之活动时间相当,即战国初期。可以说,从时代来看,《系辞》之成亦与黄老学派之形成具有一致性。

有鉴于此,笔者以为,《系辞》乃为先秦黄老学派之遗作,或曰与先秦黄老学派有关。当然,将《周易·系辞》之属性归之于黄老学派有违于传统观念。这是因为,《周易》自汉代被立为学官,视为经书以来,人们从来都认为它是儒家学说之经典。因此,自陈鼓应先生1992年首倡《系辞》为稷下黄老所作以来,在学术界引起了广泛争论。所以,关于《系辞》之学派属性及其作者的讨论成了易学研究的一个重要热点。有诸多学者从多方面论证《系辞》为儒家后学之所为,而非黄老道家之所作。然而,尽管言之凿凿,论说有据。但据笔者看来,其根本缺陷就是无法回避《系辞》融合先秦学术思想这一基本事实。也就是说,《系辞》中不只有先秦儒家的学说和思想,更有先秦道家、墨家、阴阳家的学说和思想。诸如《系辞》中的功利思想、阴阳

① 《国语·越语下》

② 白奚.《先秦黄老之学源流述要》

思想、宇宙生成思想、无为观念、道器学说等等,这些都不是儒家的思想和观念,而却恰恰同黄老学说如出一辙。所以,笔者以为,《系辞》当属黄老所为,其基本学术倾向是融合先秦各家学说和思想。

《庄》《易》关系析论

《庄子》亦称《南华经》，是与《老子》并列的道家经典。依司马迁《史记·老子韩非列传》所言之《庄子》“其学无所不窥，然其要本归《老子》之言”，“以明《老子》之术”^①来看，《庄子》之学可谓杂博而无所不及，其学派归属乃老子道家一派。然而，细读《庄子》，其与《周易》亦有不解之缘。探讨《庄》《易》之关系，有助于我们深刻认识《庄子》之思想源渊及其易学因缘。事实上，据学术界多数学人认为，《庄子》之书非庄周一人所著，其成亦非一时之间，盖为战国中后期至秦汉间庄周及其后学所为。因而，《庄子》极有可能受到《周易》之影响。正因为如此，魏晋以降，《老子》《庄子》《周易》并为“三玄”，此绝非出于历史之偶然，而实有其深刻之思想根源。本文试就此意略作辨析，以陈《庄子》所受《周易》之影响。

一、从《庄子》论《易》看，《庄子》之作者读过《易》

先秦典籍，除孔子《论语·述而》言：“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可无大过矣。’”^②并于《论语·子路》章引述《周易·恒》卦九三爻辞

① 《史记·老子韩非列传》

② 《论语·述而》

之“不恒其德，或承之羞”外，^①唯《荀子》与《庄子》两书提到过《易》。《荀子·大略》言：“善为《诗》者不说，善为《易》者不占。”^②同篇又言：“《易》之咸，见夫妇，夫妇之道，不可以不正也，君臣父子之本也。咸，感也。”^③《荀子·非相》亦言：“《易》曰：‘括囊，无咎无誉’。腐儒之谓也。”^④然而，与《荀子》相比，《庄子》论《易》则更为独到。《庄子·天运》言：“孔子谓老子曰：‘丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》，自以为久矣。’”^⑤《庄子·天下》言：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道别，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”^⑥

《庄子》论《易》有两个明显特征，其一，《庄子》把《易》纳入了儒经之序，从而使儒经之中有了《易》之名目。其二，《庄子》以阴阳观念概括《易》之根本精神，抓住了《易》的本质特征。可以看出，《庄子》的作者必亲读过《易》。正因此，才可能有“《易》以道阴阳”之说。为因如此，后世治《易》者无不以《庄子》论《易》之语论说《易》之根本精神。然而，《易》之阴阳观念唯《周易·易传》之《系辞》及《说卦》反映的最为明显。诸如《系辞》言：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”“日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”^⑦《说卦》亦言：“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。……昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故易六画而成卦，分阴分

① 《论语·子路》

② 《荀子·大略》

③ 《荀子·大略》

④ 《荀子·非相》

⑤ 《庄子·天运》

⑥ 《庄子·天下》

⑦ 《周易·系辞上》

阳,迭用柔刚,故易六位而成章。”^①如此等等。

可以看出,《庄子》所言之《易》是指《系辞》及《说卦》。因为,《周易·易经》无阴阳之说,唯《中孚》卦之九二爻辞中有一“阴”字,即“鸣鹤在阴,其子和之”,^②其外别无阴阳之语。《易经》六十四卦各卦之卦画,尽管分别以“—”和“——”组成,后世治《易》者以阴爻与阳爻称之,但是,“—”与“——”是否就是标称“阴”与“阳”,《易经》无明言。而唯《易传》之《系辞》及《说卦》将其概括为阴阳,遂有以“—”与“——”为阳爻阴爻之称流行于世。在《系辞》看来,《易经》六十四卦之各卦均由六爻组成,“—”称为阳爻,“——”称为阴爻。如乾卦卦画为六个阳爻,坤卦卦画为六个阴爻,泰卦卦画为三个阳爻,三个阴爻,如此等等。故言“易六画而成卦”,“易六位而成章”。可见,卦画之符号即为爻。何谓爻?《系辞》言:“圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉而断吉凶,是故谓之爻”。^③“是故蓍之德圆而神,卦之德方以知,六爻之义易以贡。”^④而爻者何义?《系辞》言:“爻者,言乎变者也。”^⑤“爻也者,效天下之动者也。”^⑥为了更明白的说明“—”为阳爻,“——”为阴爻,《系辞》又以乾坤两卦例之:“乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。”^⑦这是因为,“乾、坤,其易之门邪。”^⑧众所周知,《易传》十翼即《彖》上下、《象》上下、《系辞》上下、《乾文言》《坤文言》《说卦》《序卦》《杂卦》等等乃是针对《周易》而发,是最早的《周易》之释文。正是基于《易传·系辞》之阐释,《周易》之卦爻才被赋于了阴阳之义。可见,以阴阳释《易》始于《系辞》和《说卦》。当然,阴阳观念并非《系辞》《说卦》之独创。早在西周初年,伯阳父就曾以阴阳

① 《周易·说卦》

② 《周易·中孚》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《周易·系辞下》

⑦ 《周易·系辞下》

⑧ 《周易·系辞下》

观念解释地震,《国语·周语》言:“阳伏而不能蒸,阴降而不能迫,于是有地震。”^①春秋末期,《老子》中亦有“万物负阴而抱阳,冲气以为和”^②之说。而《系辞》不仅把阴阳观念纳入了易学领域,以阴阳观念阐释《周易》六十四卦之卦象与爻象。而且以阴阳互动、阴阳流转、阴阳交感、阴阳互补说明宇宙万物的运动和变化,从而使阴阳学说不仅成为易学哲学的基本范畴,而且成为易学哲学关于宇宙大化流行的基本法则。

依此见,《庄子》所言之“《易》以道阴阳”,主要是指《易传》之《系辞》和《说卦》。

正是在《系辞》的影响下,《庄子》一书广泛使用了阴阳学说。《庄子·大宗师》言:“父母于子,东西南北,唯命之从,阴阳于人,不翅于父母。”^③《庄子·在宥》言:“人大喜邪,毗于阳;大怒邪,毗于阴。阴阳并毗,四时不止。”^④同篇又言:“天地有官,阴阳有藏,慎守女身,物将自壮。”^⑤《庄子·天运》言:“阴阳调和,流光其声,……奏之以阴阳之和,烛之以日月之明。”^⑥同篇再言:“龙,合而成体,散而成章,乘云气而养阴阳。”^⑦《庄子·刻意》言:“圣人之生也无行,其死也物化,静而与阴同德,动而与阳同波。”^⑧《庄子·缮性》言:“当是时也,阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤。”^⑨《庄子·外物》言:“阴阳错行,则天地大絪,于是乎有雷有霆,水中有火,乃焚大槐。”^⑩如此等等。从而架起了《易》《庄》沟通之桥梁。

在《庄子》看来,阴阳并毗、阴阳调和、阴阳和静是宇宙的基本法则。万物以生、万物以成赖以阴阳,没有阴阳的交和流变和相克相转,就没有宇宙

① 《国语·周语》

② 《老子·四十二章》

③ 《庄子·大宗师》

④ 《庄子·在宥》

⑤ 《庄子·在宥》

⑥ 《庄子·天运》

⑦ 《庄子·天运》

⑧ 《庄子·刻意》

⑨ 《庄子·缮性》

⑩ 《庄子·外物》

万物的和谐与繁荣。据此,可以说,《周易》特别是《系辞》之阴阳学说是《庄子》的重要思想渊源。

二、从《庄子》论“命”看,《庄子》与《易》有联系

从西周至春秋时代,典籍凡言“命”者概有二义,一曰命令、号令,一曰天命。从命令、号令看,《尚书·尧典》言:“命汝作纳言,夙夜出纳朕命,唯允。”^①《洪范》亦言:“择建立卜筮人,乃命卜筮。”^②《诗经·卷阿》亦言:“蔼蔼多吉人,维君子命。”^③故汉郑玄言:“命谓政令也。”^④从天命看,《尚书·汤誓》言:“有夏多罪,天命殛之。”^⑤《无逸》亦言:“天命自度,治民既诞,不敢荒宁。”^⑥《左传·襄公二十九年》言:“善之代不善,天命也。”^⑦故《说文》言:“命者,天之令也。”比较二说,前者是言先王之命,后者则言上天之命。因而,天命较之先王之命更具抽象性、神秘性和不可抗拒性。孔子发扬了西周以来的天命观念,认为“唯天为大”,^⑧天命难违。若“获罪于天,无所祷也。”^⑨因而,孔子所言之命,多指天命。诸如:“道之将行也欤,命也;道之将废也欤,命也。”^⑩“亡之,命矣夫。”^⑪“不知命,无以为君子”。^⑫故,孔子提出:“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言。”^⑬将天命列为君子三畏

① 《尚书·尧典》

② 《尚书·洪范》

③ 《诗经·卷阿》

④ 陈绍燕《孟庄命论比较》

⑤ 《尚书·汤誓》

⑥ 《尚书·无逸》

⑦ 《左传·襄公二十九年》

⑧ 《论语·泰伯》

⑨ 《论语·八佾》

⑩ 《论语·宪问》

⑪ 《论语·雍也》

⑫ 《论语·季氏》

⑬ 《论语·季氏》

之首,并以此作为划分君子小人之标准。可见,孔子对天命是非常重视的。正因为如此,子夏言:“死生有命,福贵在天。”^①强调了天命的不可抗拒性。

然而,孔子虽然强调天命的不可抗拒性,但却指出了天命的可知性。《论语·为政》言:“子曰:‘吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命。’”^②这是因为,在孔子看来,天与人是相通的。因而,天命与人事是有联系的。孟子是儒家学说的正宗传人,从整体而言,孟子继承了孔子及西周以来的天命观念。《孟子·万章上》言:“天与贤,则与贤,天与子,则与子。”^③《离娄上》亦言:“商之孙子,其丽不亿,上帝既命,侯于周服。”^④但是,《孟子》一书却无天命概念,他将天与命分而言之。《万章上》言:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”^⑤在孟子看来,天与命都是人力所无法抗拒的外在必然性,而这种外在必然性,尽管人力无法抗拒,但人对命的态度却至关重要。正是基于此,孟子提出了“君子不谓命”的命题。《尽心下》言:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻子于嗅也,四肢之于安逸也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父母也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”^⑥君子不谓命不是言君子无所谓命,而是指君子能够善于处理人生与命运的关系。在孟子看来,味、色、声、嗅、逸均为人之本性,但能否得到满足,则取决于命,因而不必强求,故君子不把它看作性。而仁、义、礼、智尽管也是人之先天所俱有,能否得到施展,亦取决于命。但由于它有益于人生,而且只须求诸己,因而,君子亦不把它作为命来看待,消极地等待其安排,而是积极顺从并使之更加完善。这是因为,味、色、声、嗅能否得到满足,必求于外,而仁、义、礼、智能否得到施展,乃求于内,求在外者不以我为,求在内者以我为之。

① 《论语·颜渊》

② 《论语·为政》

③ 《孟子·万章上》

④ 《孟子·离娄上》

⑤ 《孟子·万章上》

⑥ 《孟子·尽心下》

正因为如此,孟子进一步提出了“求在我者”与“求在外者”的学说。《尽心上》言:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”意谓:可得者,求之,不可得者,弗求。此谓之不谓命也。有鉴于此,孟子总结了他自己的“立命”^①学说。《尽心上》言:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”^②人只要活在天地间,就应该持之以恒,修身正己,以待天命,这就是人生在世安身立命的至高境界。在子儒家命论的影响下,《周易》亦广言其命。诸如:《易·师》卦上六言:“大君有命,开国承家,小人勿用。”^③《易·革》卦九四言:“悔亡,有孚改命,吉。”^④《易·讼》卦九四言:“不克讼,复即命,渝,安贞吉。”^⑤《易·彖·无妄》言:“刚中而应,大亨以正,天之命也,……天命不祐,行矣哉”。^⑥《易·象·巽》言:“君子以申命行事。”^⑦《易·象·困》言:“君子以致命遂志。”^⑧如此等等。可见,言命是《周易》的一个重要特征。

值得注意的是,《周易》不只是沿袭了先秦经典中的传统命论观念,重要的是《周易》对命表现出了乐观的态度和至高的境界。在《周易》看来,先王之号令,上天之使命,人生之命运,尽管其对人而言不可抗拒,无可违逆。但人的所作所为,所思所想,主观态度、精神境界如何,却对于改变天命之困扰,扭转命运之束缚具有重要意义。那么,人何以改变天命之困扰、扭转命运之束缚?在《周易》看来,首先,人应“顺天休命”。^⑨所谓“顺天休命”即人应效法自然天道之则,达到“与天地合其德,与日月合其明,与四时

① 《孟子·尽心上》

② 《孟子·尽心上》

③ 《周易·师》

④ 《周易·革》

⑤ 《周易·讼》

⑥ 《周易·无妄》

⑦ 《周易·巽》

⑧ 《周易·困》

⑨ 《周易·大有》

合其序,与鬼神合其吉凶”^①的天人合一的至高境界。如是,人便可以迎接好的命运。因而,人生命运的好坏不是取决于人对现实社会的攀比与参照,而是取决于人对天地自然之性的认知和领悟。故《易·象·大有》言:“君子以遏恶扬善,顺天休命。”^②其次,人应“乐天知命。”^③所谓“乐天知命”即人应以乐观旷达之心态去对待天之使命与人生命运。如是,人才能消解思想上的忧郁和精神上的困扰,不为物使,不为利往,不为欲迁,从而使自己处于一种自乐与自由的精神境界。故《易·系辞》言:“旁行而不流,乐天知命,故不忧。”^④再次,人应安身立命。所谓安身者,个体生命之周流。所谓立命者,生命本源之尽现。所以,安身立命即谓个体生命本源力量的无蔽展现。而这种生命本源力量的无蔽展现,对生命个体与个体而言,不是等齐划一,而是以个体而异。但无论生命个体之间有何差异,只要自身感到无愧于天地,无愧于人生即为极,不苟于己,无求于人。如是,个体生命的自身价值也就得到了实现。故《易·系辞》言:“利用安身,以崇德也。”^⑤可以说,《周易》将西周至春秋以来的命论学说发展到了至善、至美、至高、至极的境界,为人们透过宇宙,洞察人生,确立自身之价值理念提供了终极根据,表现出了无尽的人生智慧。

而《庄子》的命论学说不是出自《老子》,而是源自《周易》。正是在《周易》的启迪下,《庄子》发扬了《周易》的命论精神。

如所周知,《老子》中无天命概念,唯有“命”字二见,一曰“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。”^⑥一曰:“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命。复命曰常,知常曰明。不知常,妄作凶。”^⑦《老子》言命,其一是说不要强加任何外在力量而任万物自生自化,其二是说万物芸芸,最终必返

① 《周易·文言·乾》

② 《周易·大有》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《老子·五十一章》

⑦ 《老子·十六章》

其本根,返其本根即为虚静,虚静者为复归本性,复归本性就是万物变化之规律,知此者即为明智。可见,《老子》之命既非天命,亦非命运,乃为万物之本性。而在命论问题上,《庄子》不同于《老子》,倒与《周易》十分接近。诸如:《庄子·达生》言:“不知吾所以然而然,命也。”^①《庄子·天地》言:“泰初有无,无有无名,一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德。未形者有分,且然无间,谓之命。”^②在《庄子》看来,命对人与万物来说都是一种无法知晓而又无可把握的必然性。人们的一切遭遇都是由这种外在必然性所决定。

正因为如此,《庄子·德充符》言:“游于羿之毂中、中央者、中地也,然而不中者,命也。”^③故“性不可易,命不可变,时不可止。”^④正因为命不可变,因而,人也就无须抗拒命运的安排,最明智的办法就是“顺天安命”。《庄子·人世间》言:“自事其心者,哀乐不易施乎前,知其无可奈何而安之若命,德之至也。”^⑤《德充符》亦言:“知其无可奈何而安之若命,唯有德者能之。”^⑥故“无以人灭天,无以故灭命。”^⑦在《庄子》看来,人只有以一种恬然达观之态度来对待人生命运,才能保持个体心灵的宁静、淡泊和自由,而这种心态与心境对人而言比什么东西都重要。只有如此,人才能不为物累,不为物役,不为物使。什么贵与贱,荣与辱,统统都是人之物欲所致,正如物一样,无所谓大,无所谓小,无所谓好,无所谓坏,说大则大,没有比它更大的,说小便小,没有比它更小的,因而,只有消除物欲,人便可以逍遥而天乐。“天无私覆,地无私载,日月无私照……天地岂私贫我哉”。^⑧很明显,《庄子》的命论学说与《周易》是一脉相承的,《周易》之“顺天休命”、“乐

① 《庄子·达生》

② 《庄子·天地》

③ 《庄子·德充符》

④ 《庄子·天运》

⑤ 《庄子·人世间》

⑥ 《庄子·德充符》

⑦ 《庄子·秋水》

⑧ 《庄子·大宗师》

天知命”、“安身立命”是《庄子》“安之若命”的直接理论渊源。

三、从《庄子》的文句看,《庄子》与《易》有关

秦汉以前,文献中引述《周易》文句或以《易》义论理者,诚如上言,唯有《论语》与《荀子》,而与《论语》《荀子》相比,由引述《易经》文句演变到《易经》《易传》同引者,当推成书于秦汉间之《礼记》。《礼记》不仅大量引述《易经》经文,而且广泛征引《易传》原文,并首开了引《易》直述《易》理而不加“《易》曰”之先例。诸如《易传·系辞》言:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”。^①《礼记·礼运》则言:“是故夫礼,必本于大一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。”^②《易传·系辞》言:“天尊地卑,乾坤定矣,卑高以陈,贵贱位矣,动静有常,刚柔断矣,方以类聚,物以群分,吉凶生矣,在天成象,在地成形,变化见矣”。^③《礼记·乐记》则言:“天地尊卑,君臣定矣,卑高以陈,贵贱位矣,动静有常,大少殊矣,方以类聚,物以群分。则性命不同矣,在天成象,在地成形,如此,则礼者,天地之别矣。”^④如此等等。《礼记》尽管成书于秦汉间,然如所周知,《礼记》各篇之成非秦汉作者所为,盖出于先秦。

而《庄子》一书则与《礼记》有其相似处,或直述《周易》《易》理,或套用《周易》论理之路数,表现出了浓厚的崇《易》倾向。我们知道,《庄子》语言荒诞,且多寓言。但《庄子》中的诸多思想确与《周易》相近。诸如:《周易·系辞》言:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业,”^⑤意谓太极是宇宙之源,万物之本。而《庄子》论“道”亦使用“太极”概念。《大宗师》言:道在“太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”^⑥并将《周易》之“太极”发展

① 《周易·系辞上》

② 《礼记·礼运》

③ 《周易·系辞上》

④ 《礼记·乐记》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《庄子·大宗师》

为“太一”学说。《易传·系辞》言：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”故“神无方而易无体”。“乾坤成列，易行乎其中矣。”“天地设位，易立乎其中矣，易不可见，则乾坤或几乎息矣。”^①意谓《易》为天地之源，万物之本，天地万物之成之毁莫不与《易》有关。然而，《易》却无思无为，无形无体，视之弗见，听之弗闻，它只是在冥冥中支配着万物的生长与变化。而《庄子》论“道”亦是如此。《大宗师》言：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地。”^②《易传·系辞》言：“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣，……在天成象，在地成形，变化见矣。”^③以述天地分化，万物不易之则。而《庄子》同样有此义，《天道》言：“天尊地卑，神明之位也。春夏先，秋冬后，四时之序也。万物化作，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也。”故“尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。”^④《周易》重时，《易传·彖丰》言：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，而况于鬼神乎。”^⑤《易传·彖损》言：“损益，盈虚，与时偕行”。^⑥《庄子》亦重时，《秋水》言“道无终始，物有死生，不恃其成。一虚一满，不位乎其形。年不可举，时不可止，消息盈虚，终则有始。”^⑦《山木》亦言：“一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为，一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖。”^⑧《田方子》再言：“至阳肃肃，至阴赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和而物生焉，或为之纪而莫见其形，消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为而莫见其功。”^⑨《周易》尚中，《易传·彖临》言：“刚中而应，大亨以正，天之道也。”^⑩《易传·彖节》

① 《周易·系辞上》

② 《庄子·大宗师》

③ 《周易·系辞上》

④ 《庄子·天道》

⑤ 《周易·丰》

⑥ 《周易·损》

⑦ 《庄子·秋水》

⑧ 《庄子·山木》

⑨ 《庄子·田方子》

⑩ 《周易·临》

言：“中正以通，天地节而四时成。”^①故“中无尤也”、^②“中不自乱”、^③“中有庆也”。^④若“刚失位而不中，是以不可大事也。”^⑤《庄子》亦有尚中之意识。《庚桑楚》言：“中则正，正则静，静则明，明则虚，虚者无为而无不为也。”^⑥《易传·系辞》言：“日往则月来，月往由日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”^⑦以述四时交变之序。《庄子》亦有四时之序之述。《知北游》言：“六合为巨，为离其内，秋毫为小，待之成体，无天莫不沈浮，终身不改，阴阳四时运行，各得其序，惛然若亡而存，油然不行而神。”^⑧如此等等。

可以说：《庄子》之意出自《周易》。

从《庄子》一书看，除其思想有似于《周易》外，更有语言与文句与《周易》相类者。诸如：“《易传·彖·乾》有：“大哉乾元，万物资始，乃统天，云行雨施，品物流行”^⑨句。《庄子》亦有“日月照而四时行，若昼夜之有经，云行而雨施”。^⑩《易传·文言坤》有“天地变化，草木蕃，天地闭，贤人隐”^⑪句。《庄子》亦有“天下有道，则万物皆昌，天下无道，则修德就闲”。^⑫《易传·说卦》有“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母”^⑬句。《庄子》亦有“天地者，万物之父母也”。^⑭《易传·系辞》有“天以大生”，“地以广生”，

① 《周易·节》

② 《周易·大畜》

③ 《周易·履》

④ 《周易·困》

⑤ 《周易·小过》

⑥ 《庄子·庚桑楚》

⑦ 《周易·系辞下》

⑧ 《庄子·知北游》

⑨ 《周易·乾》

⑩ 《庄子·天道》

⑪ 《周易·坤·文言》

⑫ 《庄子·天地》

⑬ 《周易·说卦》

⑭ 《庄子·达生》

“天地之大德曰生”^①句。《庄子》亦有“生者，德之光也”。^②《易传·系辞》有“阴阳不测之为神”，“一阴一阳之谓道”，“阴阳之义配日月”^③句。《庄子》亦多有表述阴阳之文句，如上所引，《大宗师》有“阴阳于人，不翅于父母”。^④《在宥》有“阴阳并毗，四时不止”。^⑤《天运》有“阴阳调和，流光其声”^⑥等等。

可以说，《庄子》不仅其思想有与《周易》相似者，亦有文句与《周易》类同者。《庄子》的诸多文句都可以在《周易》中找到其端倪，尽管其文、其句或与《周易》经传之原文略有出入，但《庄子》或直述《易》理，或套用《易》路，或借用《易》语已属明显，勿庸置疑，《庄子》之学与《易》有关。特别值得注意的是，从《庄子》内篇之结构也可以清晰的看出，内篇之结构模仿《周易》《坤》卦之象而成。《周易》六十四卦，每卦以六画而成，故有“易六画而成卦”，“易六位而成章”之说。而唯《乾》《坤》两卦多出“用九”与“用六”。这是因为《乾》《坤》两卦为纯阳和纯阴之卦。阳为刚，阴为柔，乾刚健，坤柔顺。故《易传·彖·乾》言：“大哉乾元，万物之始，乃统天，云行雨施，品物流行，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天，乾道变化，各正性命，保合太和，乃利天，首出庶物，万国咸宁。”^⑦《易传·彖·坤》言：“至哉坤元，万物资生，乃顺成天，坤厚哉物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。”^⑧故《易传·象·乾》言：“乾，天行健，君子以自强不息。”^⑨《易传·象·坤》言：“坤，地势坤，君子以厚德载物”。^⑩而《庄子》乃道家一派，《庄子》继承了道家贵柔尚弱之德，故《内篇》之结构模仿《周易·坤》卦之象，以七篇而成，体现了

① 《周易·系辞》

② 《庄子·庚桑楚》

③ 《周易·系辞上》

④ 《庄子·大宗师》

⑤ 《庄子·在宥》

⑥ 《庄子·天运》

⑦ 《周易·乾》

⑧ 《周易·坤》

⑨ 《周易·乾》

⑩ 《周易·坤》

道家贵柔、尚弱之意。

综上所述,可以看出,《庄子》与《易》有着直接的渊源关系,它表明《周易》特别是《易传》在战国中后期已广泛流传,引起了战国诸子的广泛关注。以《庄子》而言,《易传》之思想已渗透到了道家学说之中,这可能也就是魏晋之时《老子》《庄子》《周易》并为“三玄”的思想根源。

《吕氏春秋》易学思想探析

战国中后期,随着《易传》诸篇的相继问世,以观象取数为基本特征的《周易》逐步衍化成以阐发易理为主要形式的哲学理论,人文化、哲理化成为易学发展的基本趋势。而成书于战国末期的《吕氏春秋》则正是易学人文化、哲理化的产物。《吕氏春秋》虽非易学专论,其中直接引《易》论理的文句也并不多见,但是《吕氏春秋》的思想体系却体现出了易学哲学的基本精神。探讨《吕氏春秋》的易学思想,有助于我们正确评价《吕氏春秋》在中国易学哲学史上的意义和价值。

一、《吕氏春秋》的宇宙生成论体现了易学哲学的基本思维模式。

《吕氏春秋》的宇宙生成论与《易传》是一脉相承的。《吕氏春秋》认为,大化流转,生生不息是宇宙自然万物生成衍化的本质和本性。阴阳交接,刚柔相荡是宇宙万物生成衍化的动力和源泉。《吕氏春秋·大乐》言:“太一出两仪,两仪出阴阳,阴阳变化,一上一下,合而成章。浑浑沌沌,离则复合,合则复离,是谓天常。天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当,日月星辰,或长或短,或刚或柔,万物所出,造于太一,化于阴阳,萌芽始震,

凝寒以形。”^①就是说“太一”是宇宙万物生成的本源和始基,阴阳变化是宇宙万物生成的规律和法则。《吕氏春秋》关于宇宙万物的生成模式与《易传》“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,县象著明莫大乎日月”以及“原始反终,故知死生之说”,“在天成象,在地成形,变化见矣,是故刚柔相摩,八卦相荡,鼓之以雷霆,润之以风雨,日月运行,一寒一暑”,“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”^②的宇宙生成论是一脉相承的。这说明自然宇宙万物的生成是一个有规律的动态发展过程。万事万物本于“太一”始于“阴阳”。

《吕氏春秋》的宇宙生成学说,其理论贡献主要表现在两个方面。

其一,《吕氏春秋》发展了《易传》的“太极”学说。“太极”是《易传》的宇宙本源。如言“易有太极,是生两仪,……”云云,但“太极”为何,《易传》却没有明确介说。而《吕氏春秋》则以《老子》的“主之以太一”取代《易传》之“太极”,提出万物“本于太一”、万物“造于太一”的观点,以“太一”为宇宙之源和万物之本。何谓之“太一”?《吕氏春秋·大乐》言:“道也者,视之不见,听之不闻,不可为状,……道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之,谓之太一。”^③看来,“太一”就是“精”。何谓之“精”?《管子·内业》言:“精也者,气之精者也。”^④这说明“太一”就是精气。“精气”即指类似“云烟”、^⑤“若云雾耳”、^⑥“飘风也”^⑦的精细之物质。正因为“太一”为精气,故不可为形,不可为状,视之不见,听之不闻。《吕氏春秋》把“太一”理解为精气,这就明确了宇宙本源的客观物质性。也正是在《吕氏春秋》的启迪和影响下,成书于西汉中期的《淮南子》便以“太一”解说宇宙的本源和

① 《吕氏春秋·大乐》

② 《易传·系辞上》

③ 《吕氏春秋·大乐》

④ 《管子·内业》

⑤ 《论衡·谈天》

⑥ 《论衡·祀义》

⑦ 《论衡·纪妖》

万物的生化,《诠言训》言:“洞洞天地,浑沌为朴,未造而成物,谓之太一。”^①《淮南子·要略》亦言:“浑沌万物,象太一之容。”^②以此可以看出《吕氏春秋》对汉易学风的影响。故三国吴虞翻在其《易注》中明确肯定“太极,太一也。”^③

其二,《吕氏春秋》以精气解说宇宙的本质和本源,发扬了《易传》“精气为物,游魂为变”^④的学说。《易传》属儒家经典,而儒家大都不谈气说,所以,精气说在《易传》中仅有此一见。而《吕氏春秋》则对精气学说作了广泛的论述和深入的探讨。如《吕氏春秋·下贤》言:“精充天地而不竭,神覆宇宙而无望。莫知其始,莫知其终,莫知其行,莫知其端,莫知其源,其大无外,其小无内。”^⑤《吕氏春秋·尽数》言:“精气之集也,必有人也。集于羽鸟,与为飞扬;集于走兽,与为流行,……”^⑥正由于《吕氏春秋》把以精气为内容的“太一”作为宇宙的本源,开了汉易以气解易的学风。《河图·括地象》就有“易有太极,是生两仪,两仪未分,其气混沌,伏者为天,偃者为地”^⑦之语。《易纬·乾凿度》亦有“变易者,其气也”^⑧的说法,从而形成了汉代的卦气说。据此,我们可以说,汉易以气解易实由《吕氏春秋》开其端。

二、《吕氏春秋》的宇宙自然变化论反映了易学哲学的基本思维方向。

《吕氏春秋》的宇宙变化论与《易传》是完全一致的。《易传》认为,宇

① 《淮南子·诠言训》

② 《淮南子·要略》

③ 李鼎祚《周易集解》

④ 《传易·系辞上》

⑤ 《吕氏春秋·下贤》

⑥ 《吕氏春秋·尽数》

⑦ 《河图·括地象》

⑧ 《易纬·乾凿度》

宙自然的变化都是有规律的周而复始的循环,“终则有始”,^①“无往不复”,^②“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉”,^③“是故阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”^④可见,日出日落,天天如斯;月亏月盈,月月如斯;寒暑更替,年年如斯。或进或退,或消或长,来而复往,周而复始。就连人们的活动也是日出而作,日入而息,春耕夏耘,秋收冬藏。可见,世界的一切事物和现象都是有规律的不断循环往复,永无终期。始则终,终则始,无穷无尽的反复着、重叠着、周转着、循环着。故《易传·系辞传》总结说:“易之为书出不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”^⑤

正因为如此,《易传》把“原始反终”,“周流六虚”作为天地万物变化的总纲,提出“原始反终,故知死生之说。”“知周乎万物,而道济天下,故不过”^⑥的命题,认为周而复始体现了“天道循环”的总规律。“是故蓍之德园而神。”^⑦正是基于此,《易传》将六十四卦的顺序也作了如此安排。从六十四卦的大系统看,六十四卦,卦卦相连,表示事物发展环环相扣,急进增长的趋势。如《易传·序卦传》言:“有天地然后万物生焉,盈天地之间者唯万物,故受之以《屯》,屯者,盈也,屯者,物之始生也。物生必蒙,故受以《蒙》,蒙者,蒙也,物之稚也,物稚不可不养也,故受之以《需》……”。^⑧从每一卦的各爻来看,从初爻到上爻表示一个周期的完成,所以上爻称为穷爻,多为忧郁之象。所谓“穷”者极也,故有“穷则变,变则通,通则久”^⑨之

① 《周易·恒》

② 《周易·复》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《易传·系辞上》

⑦ 《易传·系辞上》

⑧ 《周易·序卦》

⑨ 《易传·系辞下》

说。如《易传·序卦传》言“升而不已必困，……困乎上者必反下。”^①即任何事物一旦发展到极点，必然转化为其对立面，在运动形式上表现为不再保持其上升的趋势，穷极而反，折头而下，开始由极点向终点的“转易”，这样就又出现了“往来卦。”如《易传·杂卦传》言：“乾刚坤柔，比乐师犹；……”^②故“惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也。”^③《易传》之所以把事物的运动变化看成周转循环，得益于上古之人的直观思维，即“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是作八卦。”^④“以通神明之德，以类万物之情。”^⑤

而《吕氏春秋》虽然没有直接引易论理，但是《吕氏春秋》提出的关于事物运动变化的周环式循环则与《易传》周环运动是完全一致的。在《吕氏春秋》看来，天地万物的运动变化莫不为“园道。”即呈显为周环式的不断运动和无穷变化。故著《园道》篇以明其意。《吕氏春秋·园道》言：“天道园，地道方。圣王法之，所以立上下。何以说天道之园也？精气一上一下，园周复杂，无所稽留，故曰天道园。何以说地道之方也？万物殊类殊形，皆有分职，不能相为，故曰地道方。主执园，臣处方，方园不易，其国乃昌。日夜一周，园道也。月躔二十八宿，轸与角属，园道也。精行四时，一上一直，各与遇，园道也。物动则萌，萌而生，生而长，长而大，大而成，成乃衰，衰乃杀，杀乃藏，园道也。云气两行，云云然，冬夏不辍；水泉东流，日夜不体。上不竭，下不满，小为大，重为轻，园道也。黄帝曰：‘帝无常处也，有处者乃无处也。’以言不刑蹇，园道也。人之窍九，一有所居则八虚，八虚甚久则身毙。故唯而听，唯上，听而视，听止，以言说一，一不欲留，留运为败，园道也。一也齐至贵，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其终，而万物以为宗。圣王法之，以令其情，以定其正，以出号令。令出于主口，官职受而行之，日夜不休，宣通下究，灏于民心，遂于四方，还周复归，至于主所，园道

① 《周易·序卦》

② 《周易·杂卦》

③ 《易传·系辞下》

④ 《易传·系辞下》

⑤ 《易传·系辞下》

也。令园,则可不可,善不善,无所壅矣。”^①

可以看出,在《吕氏春秋》看来,日月星辰,四时更替,万物生长,人君致治等客观世界的一切事物和现象莫不呈现着一种周而复始,“还周复归”的周环运动。正是由于天地万物的这种周环运动,才维持着天地万物的持久平衡,“天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当。”^②《吕氏春秋》所言之周环运动当然具有形而上学的性质,但它通过事物的周环运动看到了事物有规律的运动变化则是正确的,它将事物永无休止的运动变化看成是事物存在的根本特点也是很有价值的。如言:“流水不腐,户枢不蝼,动也。形气亦然,形不动则精不流,精不流则气郁。”^③具有着永恒的真理性的。

三、《吕氏春秋》的宇宙一体论运用了易学哲学的基本思维方法。

《吕氏春秋》的宇宙一体论与《易传》是基本相同的。《易传》认为,宇宙的根本精神是生,生命是宇宙的主体,“天地之大德曰生”,“日新之为圣德,生生之谓易。”^④而人类史与自然史是一个不可分割的有机整体,人和人类社会是宇宙自然界的一个重要组成部分。《易传·乾·彖》言:“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流行。大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”^⑤《易传·坤·彖》言:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆。含弘光大,品物咸亨。”^⑥就是说天、地为大德之始,万物的发生就是从天地开始,由于天地阴阳刚柔相互推摩,终于化生了万物,产生出了人类并建立了国家。

《易传·序卦传》也表达了同样的思想。《易传·序卦传》言:“有天地

① 《吕氏春秋·园道》

② 《吕氏春秋·大乐》

③ 《吕氏春秋·尽数》

④ 《周易·系辞传》

⑤ 《周易·乾》

⑥ 《周易·坤》

然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。”^①这说明人及人类社会是宇宙自然演进到一定阶段的产物,人类史是自然史的延续和延伸,是自然史的一部分。不仅如此,在《易传》看来,万物与人都是有生命的存在,“天地絪縕,万物化醇,男女构精,万物化生。”^②人与万物同为天地所化生,同以天地为父母,同为生命的载体,故人与万物性如同类,休戚与共,“同声相应,同气相求。”^③当然,人类毕竟与自然界有所不同,用《易传》的话说,就是“昔者圣人之作《易》也,将顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人道曰仁与义。”^④故“有天道焉,有地道焉,有人道焉。”^⑤天地之道是自然原则,人之道是人为原则。天道始万物,地道生万物,人道成万物。可以说,《易传》关于宇宙万物一体论的思想,深刻地揭示了人与自然的相互关系。

《吕氏春秋》在探讨人与自然关系的问题上,着力运用了《易传》关于宇宙一体化的思维方法。它的天人关系论与《易传》是基本相同的。《吕氏春秋·情欲》言:“人之与天地也同,万物之形虽异,其情一体也。”^⑥人与自然界尽管殊类异形,但却是一个有机的统一整体,相应互动,休戚相关。“同类相召,气同则合,声比则应。”^⑦在《吕氏春秋》看来,人与自然的一体性表现在三个方面:

其一,人是自然界阴阳变化的结果。《吕氏春秋·知分》言:“凡人物者,阴阳之化也。阴阳者,造乎天而成者也。”^⑧故言:“天地万物,一人之身

① 《周易·序卦》

② 《周易·系辞下》

③ 《易传·乾文言》

④ 《周易·说卦》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《吕氏春秋·情欲》

⑦ 《吕氏春秋·召类》

⑧ 《吕氏春秋·知分》

也,此之谓大同。”^①可见,人本身就是一个小宇宙,与万物有着相同的秩序和结构,同受天地阴阳的制约和影响。

其二,人类社会是自然界发展到一定阶段的产物。《吕氏春秋·恃君览》言:“凡人之性,爪牙不足以自守卫,肌肤不足以扞寒暑,筋骨不足以从利辟害,勇敢不足以却猛禁悍,然且犹载万物,制禽兽,服狡虫,寒暑燥湿弗能害,不唯先有其备,而以群聚邪。群之可聚也,相与利之也。利之出于群也,君道立也。故君道立则利出于群,而人备可完矣。昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母不知父,无亲戚兄弟夫妻男女之别,无上下长幼之道,无进退揖让之礼,无衣服覆带宫室蓄积之便,无器械舟车城郭险阻之备,此无君之患。故君臣之义,不可不明也。”^②《吕氏春秋》的这一段话,蕴含着三个重要观点,肯定人类是从自然界发展而来的,人类社会是自然界的一部分;肯定了人类的漫长进化,区分了野蛮时代与文明时代的不同社会生活;以“群”为基础的国家(君道立)的出现,使君臣,上下、父子、长幼、夫妻、兄弟等伦理关系(即社会关系)得以建立和维持。可以看出,人类史是自然史的一个重要组成部分。

其三,人与生命是宇宙的主体。《吕氏春秋》认为,宇宙的自然本性是生,人是宇宙生命形式的最高体现。故人以重生为德,以爱生为性。因而,人类的衍生与天地的运行是相符相称的。所以,《吕氏春秋》提出:“天生阴阳、寒暑、燥湿、四时之化,万物之变,莫不为利,莫不为害,圣人察阴阳之宜,辨万物之利以便生。”^③“圣人深虑天下,莫贵于生。”^④“审知生,圣人之要也,……知生也者,不以害生,养生之谓也。”^⑤故“天地有始,天微以成,地塞以形,天地合和,生之大经也。”^⑥把生生看作宇宙的本性,把生命看作宇宙的主体,把重视生命看成人的最高目标。在此,《吕氏春秋》与《易传》一

① 《吕氏春秋·情欲》

② 《吕氏春秋·恃君览》

③ 《吕氏春秋·尽数》

④ 《吕氏春秋·贵生》

⑤ 《吕氏春秋·节丧》

⑥ 《吕氏春秋·有始》

样,它也不仅看到了人与自然的一体性、同构性,而且也看到了人与自然的差异性、独立性。这是因为,人与人类社会与自然界具有着不同的物质内容。《吕氏春秋》通过“上揆之天,下验之地,中审之人”^①的观察,明确表述了人与自然的不同特点。《吕氏春秋·序意》言:“天曰顺,顺维生。地曰固,地维宁,人曰信,信维听。三者咸当,无为而行。”^②《吕氏春秋·本生》亦言:“始生之者,天也;养成之者,人也。”^③从而摆正了人与自然的辩证关系,充分体现了《易传》天地人一体论的思想。

综上所述,《吕氏春秋》的易学思想是丰富而深刻的,它对中国古代易学哲学的发展产生了深刻的启迪和影响,在中国易学哲学发展史上有着重要的意义和价值。

① 《吕氏春秋·序意》

② 《吕氏春秋·序意》

③ 《吕氏春秋·本生》

《淮南子》易学思想简论

《淮南子》是西汉中期淮南王刘安及其宾客编撰的一部融合先秦道、儒、墨、法诸家学说为一体的道学经典，非易学专论。但是，《淮南子》中却渗透着浓厚的易学思想。探讨《淮南子》的易学思想，有助于我们全面地认识 and 把握《淮南子》的学术价值及其意义。

一、探究宇宙之源与万物之本是易学哲学的基本特点，也是《淮南子》易学思想的基本特征。

《周易·系辞上》言：“易与天地准，故能弥纶天地之道，仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”“夫易广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”^①《周易·系辞下》言：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”^②看来探究宇宙之源与万物之本乃《周易》之基本要旨。在《周易》中，宇宙之源与万物之本就是“易”。“易与天地准”，“易广矣大矣”，“易其至矣乎”，“夫易开

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞下》

物成务”。“天地设位，而易行乎其中矣”。“乾坤成列，而易立乎其中矣”。^①

可见，“易”在天地之间，无所不包，无所不及，无所不有，是宇宙自然之源，天地万物之本。而“易”的特点或曰根本精神就是“生”，它“无思”，“无为”，“寂然不动，感而遂通天下之故”。故“日新之谓盛德，生生之谓易”。^②就是说“万物化生”，“大化流行”，“生生不息”就是“易”，“生生之易”是一个连续不断、永无终始的生化过程，它没有一刻停息，不受任何主宰，没有什么意志，纯属自然的不断生成和不断创新。

《周易》把“易”作为宇宙之源与万物之本，并以“生生”释其义，这就把自然宇宙及天地万物的生成看成一个具有无限生机和无穷活力的有机整体。正是基于此，《周易》认为，“易”由太极发端，历经两仪（阴、阳）四象（春、夏、秋、冬）八卦（天、地、雷、风、水、火、山、泽）等阶段，最终化生出了浩浩荡荡、奔腾不息、滔滔大化、景象万千的自然宇宙图景。《周易·系辞上》言：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象、四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”^③在这里，太极就是“易”。太极何谓？班固《汉书·律历志》言：“太极元气，函三为一。极，中也。元，始也。”^④这说明太极就是元气，是元气生阴阳，阴阳分别而化生天地万物。由此可见，《周易》的“易”生万物，也就是元气生万物。所谓“易”为宇宙之源和万物之本，也就是元气为宇宙之源和万物之本。《周易》将元气作为宇宙之源和万物之本，以元气的代名词“易”解释天地万物的生成和演化，在哲学上具有非常重要的意义。

而以“观天地之象，通古今之事，权事而立制，度形而施宜”，“纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理”^⑤自喻的《淮南子》，虽然以“道”为最高范畴，但其自然宇宙生成论却吸收和借鉴了《周易》关于宇宙天地万物生成演化的基本思想。《淮南子·精神训》言：“古未有天地之时，

① 《周易·系辞传》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞上》

④ 《汉书·律历志》

⑤ 《淮南子·要略》

惟象无形,窈窈冥冥,芒艾漠闵,湏濛鸿洞,莫知其门。有二神混生,经天营地,孔乎莫知其所终极,滔滔莫知其所止息,于是乃别为阴阳,离为八极,刚柔相成,万物乃形。”^①《淮南子·天文训》亦言:“天地未形,冯冯翼翼,洞洞漙漙,故曰太昭。道始于虚廓,虚廓生宇宙,宇宙生气,气有涯垠,清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地。清妙之合专易,重浊之凝竭难,故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳,阴阳之专精为四时,四时之散精为万物。”^②《淮南子》非出一人之手,尽管各篇之说不尽一致,但其基本意趣与《周易》相同。在《淮南子》中,元气是宇宙的原初存在物,元气本身就已潜含着阴阳两气的相互对立。阳气“清阳薄靡”而为天,阴气“重浊凝滞”而为地。天地之形成,四时之变化,万物之生长,都是由元气内含之阴阳两种势力的相互作用而形成的。

可见,《淮南子》关于宇宙万物生成的思想与《周易》是一脉相承的。特别值得指出的是,《淮南子》在《周易》“太极易”的基础上提出了“太一”概念,并将“太一”作为元气的代名词。何谓“太一”?《淮南子·诠言训》言:“洞同天地,浑沌为朴,未造而成物,谓之太一。”^③《淮南子·要略》亦言:“混沌万物,象太一之容。”^④看来,“太一”与“太极”具有相同之内涵,即原始纯朴的混沌物元气。故《淮南子·原道训》言:“所谓无形者,一之谓也。所谓一者,无匹合于天地者也。卓然独立,块然独处,上通九天,下贯九野,员不中规,方不中矩,大浑而为一。……是故视之不见其形,听之不闻其声,循之不得其身。……是故一之理,施四海:一之解,际天地。其全也,纯兮若朴;其散也,混兮若浊。……万物之总,皆阅一孔;百事之根,皆出一门。”^⑤按照东汉王充所言之“天地之气尤疾速者,飘风也”^⑥来看,《淮南子》所描述的“太一”就是指气。所以,《淮南子·本经训》言:“秉太一

① 《淮南子·精神训》

② 《淮南子·天文训》

③ 《淮南子·诠言训》

④ 《淮南子·要略》

⑤ 《淮南子·原道训》

⑥ 《论衡·纪妖》

者,牢笼天地,弹压山川,含吐阴阳,伸曳四时,纪纲八极,经纬六合。”^①西汉董仲舒就有“一者,万物之所以始也”^②的观点。可见,所谓“太一”就是指宇宙万物之本源的物质性元气,准上,我们可以说,《淮南子》的宇宙万物生成论是对《周易》思想的继承和发展。

二、贯通天、地、人三才之道,是易学哲学的核心思想,也是《淮南子》易学思想的基本观点。

《周易·系辞下》言:“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六。六者,非它也,三才之道也。”^③这是就《周易》的卦象爻位而言的。《周易》是由卦组成的,每一卦有六爻,每两爻组成一才,共有三才,即表示天、地、人。《系辞下》这一番话意在表明《周易》就是讲天、地、人三才之道的,亦即讲天、地、人三者之间的相互关系的。《周易》把天、地、人三才并列,反映出在《周易》中,天、地、人具有同等重要的作用。在客观世界中,天、地固然很重要。“天地氤氲,万物化醇”。^④“天地感而万物生”。^⑤“天地之大德曰生”。^⑥“有天地然后万物生焉”,“有天地然后有万物,有万物然后有男女,……有夫妇,……有父子,……有君臣,。……有礼义。”^⑦可见,天地是非常重要的,无天地则无万物。但在《周易》看来,人与天地同样重要,只有人可以与天地相提并论。这是因为,人可以“裁成天地之道,辅相天地之宜”。^⑧何谓之“裁成”、“辅相”?所谓“裁成”者调节之谓也;所谓“辅相”者协助之意也。即人可以调节天地万物的变

① 《淮南子·本经训》

② 《汉书·董仲舒传》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞下》

⑤ 《周易·象传》

⑥ 《周易·系辞下》

⑦ 《周易·序卦》

⑧ 《周易·象传》

化,协助天地万物达到完满的成就。因此,人可以“与天地合其德”。^①天、地、人可以同构。“是故,天生神物,圣人则之;天地变化,圣人效之;天垂象,见吉凶,圣人象之;河出图,洛出书,圣人则之。”^②“天地设位,圣人成能;人谋鬼谋,百姓与能”。^③

正是基于此,《周易》将天、地、人并列,提出了三才之道的命题。在《周易》看来,天道“始万物”,地道“生万物”,人道“成万物”。三者相互联系,相互作用。当然,天地之道是讲自然法则,人之道是讲社会法则。自然法则是生成原则,“日新之谓盛德,生生之谓易。”^④社会法则是讲实现原则,“夫易,圣人之所以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。”^⑤以此见,天、地、人三才又是互有差别的,“天之道曰阴与阳”,“地之道曰柔与刚”,“人之道曰仁与义”。^⑥就是说,阴阳是天之道,天道阴阳无形,“阴阳不测之谓神”。^⑦刚柔是地之道,地道刚柔有体,“刚柔相推而生变化”。^⑧仁义是人之道,人道仁义道德,“和顺于道德而理于义”。^⑨看来,三才各循其道,相互对应,相互制约。《周易》对天、地、人相互关系的论述是深刻的,摆正了天、地、人三者之间的相互关系。

在《周易》三才之道精神的启迪下,《淮南子》提出了“天一、地二、人三”^⑩的观点,认为“天之与人有以相通也”。^⑪《淮南子》虽然没有“三才”之概念,却实有沟通天地人关系之意念。《淮南子·本经训》言:“天爱其

① 《周易·乾文言》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《周易·说卦》

⑦ 《周易·系辞上》

⑧ 《周易·系辞上》

⑨ 《周易·说卦》

⑩ 《淮南子·地形训》

⑪ 《淮南子·泰族训》

精,地爱其平,人爱其情。天之精,日月星辰雷电风雨也;地之平,水火金木土也;人之情,思虑聪明喜怒也。”^①天之精、地之平、人之情何以实现统一呢?《淮南子·精神训》言:“天有四时五行九解三百六十六日,人亦有四肢五藏九窍三百六十六节。天有风雨寒暑,人亦有取与喜怒。故胆为云,肺为气,肝为风,肾为雨,脾为雷,以与天地相参也,而心为主。是故耳目者,日月也;血气者,风雨也。”^②所以,《淮南子·天文训》言:“天地以设,分而为阴阳,阳生于阴,阴生于阳,阴阳相错,四维乃通,或死或生,万物乃成,蚊行喙息,莫贵于人,孔窍肢体,皆通于天。”^③正是基于天精、地平、人情三才相通之论,《淮南子》着意描绘了天人之间的相互和谐,把宇宙间的天文、气象、地理、人事统统纳入了一个相互协调,彼此关联的宇宙自然图式之中。《淮南子·泰族训》言:“天设日月,列星辰,调阴阳,强四时,日以暴之,夜以息之,风以干之,雨露以濡之。其生物也,莫见其所养而物长;其杀物也,莫见其所丧而物亡。此之谓神明。……夫湿之至也,莫见其形,而炭已重矣;风之至也,莫见其象,而木已动矣;日之行也,不见其移,骐驎倍日而驰,草木为之靡;县烽未转,而日在其前。故天之且风,草木未动而鸟已翔矣;其且雨也,阴曀未集而鱼已喟矣,以阴阳之气相动也。故寒暑燥湿,以类相从;声响疾徐,以音相应也。故《易》曰:‘鸣鹤在阴,其子和之。’……四海之内,寂然无声,一言声然,大动天下。……故圣人者怀天心,声然能动化天下者也。故精诚感于内,形气动于天,……天之与人,有以相通也。……天地所包,阴阳所呕,雨露所濡,化生万物。……故,阴阳四时,非生万物也;雨露时降,非养草木也,神明接,阴阳和,而万物生矣。”^④

在这大千世界中,万事万物各循其道,各顺其情,有规律地运动着、变化着、生长着。人只有顺应自然之法则,体认万物之本性,便可以“与天地合德,日月合明,鬼神合灵,与四时合信”。“故圣人怀天气,抱天心,执中含

① 《淮南子·本经训》

② 《淮南子·精神训》

③ 《淮南子·天文训》

④ 《淮南子·泰族训》

和,……变习易俗,民化而迁善,若性诸已,能以神化也。”^①可见,天地之道,万物之则,人既是可以认识的,人又是可以利用的。所以,《淮南子》说:“圣人法天顺情,不拘于俗,不诱于人,以天为父,以地为母,阴阳为纲,四时为纪。”^②“不为善,不避丑,遵天之道;不为始,不专已,循天之理;不豫谋,不弃时,与天为期;不求得,不辞福,从天之则。”^③因此,人君致治,必须“上因天时,下尽地财,中用人力。”^④做到“上得天道,下得地利,中得人心”。^⑤

那么,做为三才之一的人到底如何认识并利用天地之道、人为之性呢?《淮南子·缪称训》言:“欲知天道,察其微,欲知地道,物其树,欲知人道,从其欲。”^⑥这是因为“天之所为,禽兽草木;人之所为,礼乐制度”。^⑦人之所以能够认识并利用天、地、人之道,在《淮南子》看来,是因为天、地、人之道的运行变化遵循着一个内在统一的法则,这就是阴阳之气相互交感而产生的“中和”之性。《淮南子·汜论训》言:“天地之气,莫大于和。和者,阴阳调,日夜分而生物。春分而生,秋分而成,生之与成,必得和之精。……阴阳相接,乃能成和。”^⑧只有“阴阳和,而万物生矣。”^⑨而“天地之合和,阴阳之陶化万物,皆乘人气者也。是故上下离心,气乃上蒸,君臣不知,五谷不为。”^⑩所以,“圣人怀天气,抱天心,执中含和”。^⑪看来,“中和”就是宇宙的根本法则,天地中和,万物乃生;民人中和,五谷丰登。所以,《淮南子·要略》言:“天文者,所以和阴阳之气,理日月之光,节开塞之时,列星辰之行,知逆顺之变,避忌讳之殃,顺时运之应,法五神之常,使人以仰天承顺,而不

① 《淮南子·泰族训》

② 《淮南子·精神训》

③ 《淮南子·诠言训》

④ 《淮南子·主术训》

⑤ 《淮南子·兵略训》

⑥ 《淮南子·缪称训》

⑦ 《淮南子·泰族训》

⑧ 《淮南子·汜论训》

⑨ 《淮南子·泰族训》

⑩ 《淮南子·本经训》

⑪ 《淮南子·泰族训》

乱其常者也。”^①《淮南子·泰族训》再审其意：“仰取象于天，俯取度于地，中取法于人，乃立明堂之朝，行明堂之令，以调阴阳之气，以和四时之节，以避疾病之灾。”^②充分发挥了《周易》通天理以明人事的思想。

三、崇尚变化，是易学哲学的基本精神，也是《淮南子》易学思想的基本内容。

《周易·系辞下》言：“易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”^③在这里，所谓“六虚”指《周易》阴阳六爻之位。《周易》每卦各有六爻，因其变动不居，所以称之为虚位，故言“爻者言乎变者也”^④，即谓爻者极言“变动不居”之意。在《周易》各卦中，只要变动一爻之位，即便形成另一卦，其意义则完全不同，故有动一爻而全卦皆动之说。这说明“动则变化”是《周易》六十四卦三百八十四爻的基本特征。所以，《周易·系辞下》言：“易穷则变，变则通，通则久。”^⑤

概括《周易》之变化观可有以下特点：其一，变化体现了事物发展的必然性。《周易·系辞下》言：“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”^⑥肯定了变化是事物发展的根本特性。其二，变化是事物内在矛盾的显现。《周易·系辞上》言：“一阴一阳之谓道”，“刚柔相推而生变化”。^⑦ 阴阳刚柔的对立及其相互作用是事物发展的根据。其三，对立面的相互转化是事物发展变化的基本法则。“物穷则变”，“物极必反”，“盛极则衰”，“否极泰来”。其四，事物的变化都是由微小的量变开始的，通过逐渐的积累形成巨大的质变。“以微知显”，积少成多。《周易》之所以具有崇尚辩证法的变化变

① 《淮南子·要略》

② 《淮南子·泰族上》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·系辞下》

⑦ 《周易·系辞上》

革观点,得益于《周易》作者对自然社会的大量观察。从自然界来看,“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉”。^①从人类社会来看,“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人”。^②

《淮南子》弘扬了《周易》的变革变化思想。在《淮南子》看来,变化发展是天地之常性,万物之恒理,提出了“万物之化”、“百事之变”、“顺势因时”的观点,认为客观世界是一个永无止息的发展变化过程。《淮南子·原道训》言:“是故禹之决渚也,因水以为师。神农之播谷也,因苗以为教。夫萍树根于水,木树根于土。鸟排虚而飞,兽蹈实而走。蛟龙水居,虎豹山处,天地之性也。两木相摩而然,金火相守而流,园者常转,空者主浮,自然之势也。是故春风至,则甘雨降,生育万物,羽者姬伏,毛者孕育,草木荣华,鸟兽卵胎,莫见其为者而功既成矣。”^③《淮南子》不仅看到了自然界各种物象的客观性,而且肯定了自然物象变化的必然性。

同时,《淮南子》认为,人类社会也是一个“应时耦变,见形而施宜”的变化过程。《淮南子·齐俗训》言:“夫一仪不可以百发,一衣不可以百岁。仪必应乎高下,衣必适乎寒暑。是故世异则事变,时移则俗易。故圣人论世而立法,随时而举事,……是故不法其已成之法,而法其所以为法。所以为法者,与化推移者也。夫能与化推移者,至贵在焉尔。”^④因此,“苟利于民,不必法古;苟周于事,不必循旧”。^⑤提出了不应法古,不必循旧,论世而立法,随时而举事的发展变化的社会历史观,充分发扬了《周易》的变革变化思想。不仅如此,《淮南子》还有对于事物相反相成的论述,如:“同不可相治,必待异而后成”。^⑥亦有对于事物变化的质量关系的论述,如:“积薄

① 《周易·系辞下》

② 《周易·革·象》

③ 《淮南子·原道训》

④ 《淮南子·齐俗训》

⑤ 《淮南子·汜论训》

⑥ 《淮南子·说山训》

为厚,积卑为高”。^①“民诚从其令,虽少无畏。民不从令,虽众为寡”^②,等等。而且,《淮南子》还直接引“易”论理者达数十条之多,因篇幅所限,此不一一赘述。

在此值得一提的是,《淮南子》虽非易学专论,却有对《易》的评论,则需引起我们的重视。首先,《淮南子》认为,“清明条达者,易之义也”。^③《淮南子·要略》言:“今易之乾坤,足以穷道通意也,八卦可以识吉凶、知祸福矣。然而伏牺为之六十四变,周室增以六爻,所以原测淑清之道而据逐万物之祖也。”^④说明《周易》的宗旨就是让人们把握自然和社会的根本规律,这体现了《周易》“穷道通意”的根本精神。其次,《淮南子》也指出了《周易》的不足和缺陷。在《淮南子》看来,“易之失,鬼。”^⑤即指《周易》的神秘性。《周易》的神秘性就在于其与占筮的宗教术结合在一起,因而,“易之失也卦”。^⑥要求人们不要把注意力集中到卦上,而应将其注意力放在《周易》所揭示的义理上。可以说《淮南子》的这两点评论是对的。

总之,《淮南子》思想博大精深,仅以上述,足见《淮南子》具有浓厚的易学思想,它对易学的推衍以及以“易”论理,推动了易学在汉代的发展,在中国易学哲学史上有着重要的意义。

① 《淮南子·缪称训》

② 《淮南子·兵略训》

③ 《淮南子·泰族训》

④ 《淮南子·要略》

⑤ 《淮南子·泰族训》

⑥ 《淮南子·泰族训》

《太平经》易学思想浅析

《太平经》是一部广泛涉猎先秦道家之言、阴阳之说及汉代方术之语的原始道教经典,非易学专论。然而,《太平经》的思想内涵却体现了明显的易学特点。探讨《太平经》的易学思想,有助于我们深刻认识和准确把握《太平经》在中国易学史上的理论价值及其学术意义。

一、《太平经》的元气本原论体现了易学哲学的宇宙生成模式

《周易·系辞上》言:“易与天地准,故能弥纶天地之道。”“夫易广矣大矣,以言乎远则不御,以言乎迩则静而正,以言乎天地之间则备矣。”^①故“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”^②在《周易》看来,“易”就是宇宙之源、万物之本。故“易其至矣乎”;“易开物成务”;“天地设位,而易行乎其中矣”;“乾坤成列,而易立乎其中矣。”^③何谓易?《周易·系辞上》言:“日新之为盛德,生生之谓易。”^④正因为生生为

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞下》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·系辞上》

易之根本精神,所以,易道“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”。^①

因为如此,《周易》明确提出了易生万物的宇宙生成模式。《周易·系辞上》言:“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”^②易生万物是由混沌未分的太极发端,历经两仪、四象、八卦等阶段,最终化生出宇宙万物。在《周易》中,两仪指阴阳,阴阳既可以示天地,亦可以喻男女,它是宇宙间两种相互对立和相互转化的势力和趋势。故“天地氤氲,万物化醇;男女构精,万物化生”。^③四象指春、夏、秋、冬四时。四时交变是宇宙间最大的阴阳流转。故《周易·系辞下》言:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉;寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。”^④“是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,县象著明莫大乎日月。”^⑤八卦即言乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑,即天、地、雷、风、水、火、山、泽等自然物象。可以看出,太极生阴阳,阴阳生四象,四象生八卦,八卦生万物就是《周易》的宇宙生成模式。何谓太极?据汉班固言:“太极元气,函三为一”;^⑥可见,太极就是原始未分之元气。以此而言,《周易》的易生万物也就是元气生万物,所谓易为宇宙之源和万物之本也就是元气为宇宙之源和万物之本。为因如此,《周易·系辞上》言:“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。”“故神无方而易无体。”^⑦《周易》以元气之代名词易为宇宙之源和万物之本,肯定了客观世界的物质统一性,在哲学上具有非常重要的意义。

《太平经》虽然以道为最高范畴,认为“六极之中,无道不能变化。元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生者也”。^⑧“道无所不能化,故元气

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞下》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《汉书·律历志》

⑦ 《周易·系辞上》

⑧ 王明《太平经合校》. 16.

守道,乃行其气,乃生天地,……自然守道而行,万物皆得其所矣”。^① 然而,《太平经》的自然宇宙生成论却体现了易学哲学的宇宙生成模式。《太平经·修一却邪法》言:“天地开辟贵本根,乃气之元也”。^②《太平经·名为神诀书》亦言:“元气自然,共为天地之性也”。^③《太平经·六罪十字诀》再言:“夫物始于元气”。^④《太平经·分解本末法》复言:“元气乃包裹天地八方,莫不受其气而生。”^⑤《太平经·阙辞》更言:“元气自然乐,则合共生天地,悦则阴阳和合,风和调。风雨调,则共生万二千物”。^⑥

可以看出,在《太平经》中,元气是宇宙的原始存在物,是天地万物的总根源,而道则是元气自然运行之规律和法则,故曰:“天道有常运,不以人故也。故顺之则吉昌,逆之则危亡”。^⑦ 正因为道为天地运行之规律或法则,所以道本身并不具有实体性,它虽然能使“万物皆得其所”,但却并不能超越元气之实体地位。事实上,《太平经》自己也意识到了这一点:“天道广从,无复穷极,不若一元气与天持其命纲也”。^⑧

有鉴于此,《太平经》深刻揭示了元气化生万物的宇宙本原地位。从元气的基本特征看,《太平经·和三气兴帝王法》言:“元气有三名,太阳,太阴,中和。形体有三名,天、地、人”。^⑨ 是故元气函三而为一,“一气为天,一气为地,一气为人,余气散备万物矣”。^⑩ 何谓一者?《太平经·五事解承负法》言:“一者,数之始也;一者,生之道也;一者,元气所起也;一者,天之纲纪也”。^⑪ 从元气化生万物的过程看,《太平经·三合相通诀》言:“元气与

① 王明《太平经合校》.21.

② 王明《太平经合校》.12.

③ 王明《太平经合校》.17.

④ 王明《太平经合校》.254.

⑤ 王明《太平经合校》.78.

⑥ 王明《太平经合校》.648.

⑦ 王明《太平经合校》.178.

⑧ 王明《太平经合校》.448.

⑨ 王明《太平经合校》.19.

⑩ 王明《太平经合校》.726.

⑪ 王明《太平经合校》.60.

自然太和之气相通,并力同心,时未有形也,三气凝,共生天地。天地与中和相通,并力同心,共生万物。凡物与三光相通,并力同心,共照明天地。凡物五行刚柔与中和相通,并力同心,共成万物。四时气阴阳与天地中和相通,并力同心,共生天地之物利”。^① 何谓中和?《太平经·三合相通诀》言:“天气悦下,地气悦上,二气相通,而乃中和之气”。^② 故“中和者,主调和万物者也”。^③ 从元气所处的宇宙本原地位看,《太平经·阙辞》言:“元气恍惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。三统共生,长养凡物名为财”。^④

在《太平经》看来,元气就是宇宙之源、万物之本。所谓元气,在汉人看来,“元者始也”;^⑤气者“若云雾耳”,“飘风也”。^⑥ 很显然,元气是宇宙最原初的物质存在,其动如风,其形如云,视之弗见,听之弗闻。正因如此,《太平经·以乐却灾法》言:“清者著天,浊者著地,中和著人”。^⑦ 综观《太平经》的元气本原论,其“三统共生”的宇宙生成模式与《周易》“太极生物”的宇宙生成模式是完全相同的,是对《周易》太极生物思想的继承和完善。

事实上,关于自然宇宙生成模式的探讨,周秦两汉学者多有表述。《老子》以道为宇宙本源,提出“道生一,一生二,二生三,三生万物”^⑧的宇宙生成模式;《淮南子》以气为宇宙本源,提出“道始于虚廓,虚廓生宇宙,宇宙生气,气有涯垠,清阳者,薄靡而为天;重浊者,凝滞而为地。……天地之袭精为阴阳,阴阳之专精为四时,四时之散精为万物”^⑨的宇宙生成模式;王充以元气为宇宙本源,提出“元气未分,浑沌为一,……及其分离。清者为天,浊

① 王明《太平经合校》. 148.

② 王明《太平经合校》. 149.

③ 王明《太平经合校》. 19.

④ 王明《太平经合校》. 205.

⑤ 《汉书·律历志》

⑥ 《论衡·纪妖》

⑦ 王明《太平经合校》. 15.

⑧ 《老子·四十二章》

⑨ 《淮南子·天文训》

者为地”，^①“天地合气，万物自生”^②的宇宙生成模式。凡此种种，其基本意趣与《周易》相同。而《太平经》以元气为宇宙本原的宇宙生成模式正是以《周易》为代表的时代精神的体现。

二、《太平经》的天人关系论体现了易学哲学的宇宙结构模式

《周易·系辞下》言：“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”^③故“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故易六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章”。^④这是就《周易》的卦象爻位而言的。《周易》由卦组成，每一卦有六爻，初爻二爻处下代表地，三爻四爻居中代表人，五爻六爻位上代表天，每两爻构成一才，六爻共三才。所以，《周易》六十四卦的每一卦都是以天地人三才的谐调统一为其基本前提，故有“易六位而成章”，“六者非它也，三才之道也”^⑤之说。

《系辞下》的这番话其意在表明《周易》就是讲天地人三才之道的，亦即讲天地人三者之间的相互关系的。在《周易》看来，天道始万物，地道生万物，人道成万物，天地人三才之道是宇宙的基本结构。《周易》将天地人三才并列，反映出在《周易》中天地人具有同等重要的地位和作用。在客观世界中，天地是很重要的，“天以大生”，“地以广生”，^⑥“天地之大德曰生”，^⑦故“有天地然后有万物”，“有天地然后万物生焉”，^⑧“天地氤氲，万物

① 《论衡·谈天》

② 《论衡·自然》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·说卦》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《周易·系辞下》

⑧ 《周易·序卦》

化醇”。^①可见,无天地也就无万物。所以,《周易》有“天父地母”之说。

然而,在《周易》看来,天地生物是自然原则,自然原则是自然而然的。而人为原则则是成物原则,成物原则是人的有目的有意识的活动。故《周易·泰·彖》言:人可以“裁成天地之道,辅相天地之宜”,^②从而使自然原则达到更加和谐更为完满的成就。正是基于此,《周易·贲·彖》言:“刚柔相错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”^③这是因为,一方面,人与天地同构同格,“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,……人道恶盈而好谦”。^④因而,人可以“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序”。^⑤正因为如此,人是自然宇宙结构中的重要组成部分。另方面,人可以“彰往而察来”,“显微而阐幽”,^⑥从而效法天地之道。故《周易·系辞上》言:“是故,天生神物,圣人则之;天地变化,圣人效之。”是故,“圣人有以见天下之赜”。^⑦人之所以能够“彰往察来”,“显微阐幽”,从而达到效法天地之道,在《周易》看来,其根本原因就在于人具有“仰观天象”,“俯察地理”,“近取诸身”,“远取诸物”的思维能力,从而“以通神明之德,以类万物之情”。^⑧故“仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故”。^⑨

有鉴于此,《周易》明确表达了人在宇宙自然界中的特殊地位和作用:“夫易,圣人之所以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑”。^⑩《周易》对天地人关系的论述是深刻的,其宇宙结构模式摆正了天地人三者

① 《周易·系辞下》

② 《周易·泰》

③ 《周易·贲》

④ 《周易·谦》

⑤ 《周易·乾文言》

⑥ 《周易·系辞下》

⑦ 《周易·系辞下》

⑧ 《周易·系辞下》

⑨ 《周易·系辞上》

⑩ 《周易·系辞上》

之间的对立统一关系。

《太平经》承袭了易学哲学的宇宙结构模式,把人的存在纳入了原始道教的宇宙整体结构系统当中,肯定了人的存在及其意义。《太平经·服人以道不以威诀》言:“天以道治,故其形清,三光白;地以德治,故忍辱;人以和治,故进退多便,其辞变易无常故也。天正为其初,地正为其中,人正最居下,下极故反而上也”。^①《太平经·三五优劣诀》言:“天有三皇,地有三皇,人有三皇。天有五帝,地有五帝,人有五帝。天有三王,地有三王,人有三王。天有五霸,地有五霸。人有五霸。何谓也?天有三皇若三光,地有三皇若高下平,人有三皇若君臣民也。天有五帝若五星,地有五帝若五岳,人有五帝若五行五藏也。……”故“天有三主谓三光,五霸为五岳,与人地皆同”。^②《太平经·作来善宅法》言:“天有五行,亦自有阴阳;地有五行,亦自有阴阳;人有五行,亦自有阴阳也。……万物悉象天地人也,故天地人皆随四时五行为盛衰也”。^③

可以看出,《太平经》虽无三才之观念,却实有沟通三才之意念,天地人就是《太平经》的宇宙结构系统,它们同格同构,相互对应,互相制约。在《太平经》看来,宇宙的基本结构是天地人,而天地人三才又同根同原,同归于元气。《太平经·三五优劣诀》言:“然夫天地人本同一元气,分为三体,各有自祖始”。^④故《太平经》有元气函三为一,“一气为天,一气为地,一气为人”及“元气恍惚自然,共凝成一,名为天也,分而生阴而成地,名为二也,因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也”之说。正因为天地人同本同原,同格同构,所以,天地人相互和谐,相互统一。《太平经·六罪十字诀》言:“天之有道,乐与人共之;地有德,乐与人同之;中和有财,乐以养人”。^⑤《太平经·万二千国始火始气诀》再言:“天地人三统,相须而立,相形而

① 王明《太平经合校》. 144.

② 王明《太平经合校》. 234 ~ 235.

③ 王明《太平经合校》. 336.

④ 王明《太平经合校》. 236.

⑤ 王明《太平经合校》. 248.

成”。^① 因为如此,《太平经·作来善宅诀》言:“天地与人,为万物之长也”。^② 《太平经》以天地人的和谐统一为其宇宙的基本结构,其旨趣与《周易》完全相同。而对天地人之间的相互关系,《太平经》亦作出了与《周易》基本相吻合的阐述。《太平经·起土出书诀》言:“天者主生,称父;地者主养,称母,人者为治,称子。子者,受命于父,恩养于母。”故“天者,乃父也;地者,乃母也;父与母俱人也”。^③ 表明人与天地自然的一致性和同一性。故“夫天地,乃人之真本,阴阳之父母也”。^④

同时,《太平经》又强调了人与天地自然的差别性和差异性,而这种差别性和差异性就在于“人者为治”。何为治?《太平经·令人寿治平法》言:“三气共一,为神根也。一为精,一为神,一为气。此三者,共一位也,本天地人三气。神者受之于天,精者受之于地,气者受之于中和,相与共为一道。故神者乘气而行,精者居其中也。三者相助为治”。^⑤ 可以看出,治者乃人之功也。《太平经》以一个“治”字,把人与天地自然从根本上区别开来,深刻揭示了人的存在的意义和价值。董仲舒就有“天地人,万物之本也。天生之,地养之,人成之。……三者相为手足,合以成体,不可一无也”^⑥的论断。《太平经》的天地人宇宙结构模式正是对《周易》及汉易学风的继承和发展。

三、《太平经》的阴阳矛盾论体现了易学哲学的宇宙通变模式

《周易·系辞下》言:“易之为书也,不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”故“易穷则变,变则通,通则久”。^⑦ 可以看出,通变理念是《周易》的基本特点。何谓通变?

① 王明《太平经合校》. 373.

② 王明《太平经合校》. 337.

③ 王明《太平经合校》. 114.

④ 王明《太平经合校》. 123.

⑤ 王明《太平经合校》. 728.

⑥ 《春秋繁露·立元神》

⑦ 《周易·系辞下》

《周易·系辞上》言：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”^①《周易·系辞上》又言：“化而裁之存乎变，推而行之存乎通。”故“通其变，遂成天下之文，极其数，遂定天下之象”。^②然而，通变何以显现？《周易·系辞上》言：“在天成象，在地成形，变化见矣。”“变化者，进退之象也”。^③“刚柔相推，变在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣。”^④故“动则观其变”。^⑤所以，《周易·系辞上》断言：“知变化之道者，其知神之所为乎。”^⑥在《周易》看来，宇宙通变的内在机制在于阴阳矛盾的相克相转和交合流感。《周易·系辞上》言：“阴阳不测之谓神”。^⑦“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”。^⑧故阴阳交变是最大的宇宙通变，没有阴阳的交合和流转也就没有宇宙万物的化生和发展。在《周易》看来，天为阳，地为阴；日为阳，月为阴；男为阳，女为阴；顺为阳，逆为阴；动为阳，静为阴，上为阳，下为阴；暑为阳，寒为阴。可见，阴阳有名而无形，以象谓之。正因为如此，《周易·系辞上》言：“阴阳不测之谓神。”^⑨把阴阳变化看作宇宙通变的基本模式。为因如此。《周易》提出了“一阴一阳之谓道”的命题，以阴阳矛盾的对立统一解释宇宙万物的变化和发展。

《太平经》发扬了易学哲学的阴阳通变理念，以阴阳之道为宇宙通变的基本模式。《太平经·含阴阳顺逆法》言：“道无奇辞，一阴一阳，为其用也。得其治者昌，失其治者乱；得其治者神且明，失其治者道不可行”。^⑩《太平经·阙辞》复言：“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养，一阳不能生，一阴并虚空，无可养也。一阴不受化，一阳无可施生统也。阳气一统绝

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·系辞下》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《周易·系辞上》

⑧ 《周易·系辞下》

⑨ 《周易·系辞上》

⑩ 王明《太平经合校》. 11.

灭不通,为天大怒也。一阴不受化,不能生出,为大咎。天怨者,阳不好施,无所生,反好杀伤其生也。地所咎,在阴不好受化,而无所出养长,而咎人,反伤其养长也。天不以时雨,为恶凶天也;地不以生养万物,为恶凶地也。男不以施生为断天统,女不以受化为断地统。阴阳之道,绝灭无后,为大凶。比若天地一旦毁,而无复有天地矣”。^① 故“天失阴阳则乱其道,地失阴阳则乱其财,人失阴阳则绝其后,君臣失阴阳则其道不理,五行四时失阴阳则为灾”。^② 因此,“阴阳相得者,使人悦所言,进必尽信也,此天自然之法也”。^③ 若“阴阳不交,乃处绝灭无世类也”。^④ 所以,“天统阴阳,当见传,不得中断,天地之统也,传之当象天地,一阴一阳,故天使其有一男一女,色相好,然后能生也。何乃正使一阴一阳,夫阳极者能生阴,阴极者能生阳,此两两者相传,比若寒尽反热,热尽反寒,自然之术也”。^⑤ “天虽上行无极,亦自有阴阳,两两为合。……地亦自有阴阳,两两为合,如是一阴一阳,上下无穷,傍行无竟。大道以是为性,天法以是为常,皆以一阴一阳为喉衿。今此乃太灵自然之术也”。^⑥ 故“阴阳者,传天统地,使无穷极也”。^⑦ 正因为阴阳之道的相生相转,循环往复,才使宇宙万物得以存在和发展。

在《太平经》看来,天阳主生,地阴主养;日阳主生,月阴主养;春夏主生,秋冬主养;男阳主生,女阴主养,雄阳主生,雌阴主养;君阳主生,臣阴主养。阴阳和谐,万物生长,阴阳不和,天地毁灭。故“圣人职在理阴阳”。^⑧ 何谓理阴阳? 所谓理阴阳者,“调和阴阳气也”。^⑨ 《太平经·三含相通诀》言:“有阳无阴,不能独生,治亦绝灭。有阴无阳,亦不能独生,治亦绝灭。

① 王明《太平经合校》. 221.

② 王明《太平经合校》. 733.

③ 王明《太平经合校》. 41.

④ 王明《太平经合校》. 37.

⑤ 王明《太平经合校》. 44.

⑥ 王明《太平经合校》. 653.

⑦ 王明《太平经合校》. 44.

⑧ 王明《太平经合校》. 88.

⑨ 王明《太平经合校》. 90.

有阴有阳而无和,不能传其类,亦绝灭。故有天而无地,凡物无于止。有地而无天,凡物无于生。有天地相连而无和,物无于相容自养也。”“故天法皆使三合乃成”。^① 故“阴阳交合,天文成”,^②“调和阴阳,以安王者,是可以效天常法书也”。^③ 正因为如此,《太平经·和三气兴帝王法》言:“阴阳者,要在中和,中和气得,万物滋生,人民和调,王治太平”。^④ “阴阳调和,灾害断绝也”。^⑤ 为因如此,《太平经》将《周易》的“一阴一阳之谓道”发展为“太阴,太阳,中和”三个概念,故《太平经·名为神诀书》言:“纯行阳,则地不肯尽成;纯行阴,则天不肯尽生。当合三统,阴阳相得,乃和在中也。古者圣人治致太平,皆求天地中和之心,一气不通,百事乖错”。^⑥ 《太平经》的阴阳中和观念,实际上就是指阴阳矛盾的对立统一。正是因为阴阳矛盾的对立统一,构成了宇宙万物存在和发展的内在机制。可以看出,《太平经》的宇宙通变模式与《周易》是一脉相承的。

《太平经》作为中国古代原始道教的重要经典,其易学思想之精深,内涵之博大远非以上所论。它的治平思想、刑德思想、伦理思想,都表现出了明显的易学倾向,其引易论理之文句多达数十条,且亦广泛吸收了汉易的卦气说、八卦方位说、五行相生说、阴阳灾异说等学说,因篇幅所限,兹不赘述。本文仅通过对《太平经》的元气学说、天人学说、阴阳学说的简要分析,足见《太平经》具有浓厚的易学思想,对易学在汉代的发展产生了重要而积极的推动作用,在中国易学史上具有非常重要的意义。

① 王明《太平经合校》. 150.

② 王明《太平经合校》. 171.

③ 王明《太平经合校》. 177.

④ 王明《太平经合校》. 20.

⑤ 王明《太平经合校》. 199.

⑥ 王明《太平经合校》. 18.

《黄帝内经》易学思想简析

《黄帝内经》是中国古代中医学的重要经典,非易学专论。然而,《黄帝内经》的思想体系及其运思特色却表现出了易学哲学的基本精神和致思特点。探讨《黄帝内经》的易学思想,有助于我们深刻认识《黄帝内经》在中国易学史上的意义和价值。

一、《黄帝内经》的阴阳矛盾学说体现了易学哲学的基本精神

《周易·系辞下》言:“乾阳物也,坤阴物也,阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。”^①又言:“生生之谓易,成象之谓乾,效法之谓坤,极数知来之谓占,通变之谓事,阴阳不测之谓神。”^②再言:“广大配天地,变通配四时,阴阳之义配日月,易简之善配至德。”^③可见,阴阳学说是《周易》的基本精神。正因为如此,《庄子·天下》言:“易以道阴阳。”^④何谓阴阳?《管子·四时》言:“阴阳者,天地之大理也。”^⑤鉴此,《周易》将宇宙万物的生生流变与生息繁衍统统纳入阴阳矛盾对立统一的思维框架之中,肯定宇

① 《周易·系辞下》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞上》

④ 《庄子·天下》

⑤ 《管子·四时》

宙化生、大化流行的生命衍生就是阴阳矛盾的相克相转和交合交感。

在《周易》看来,宇宙间有天地,有日月,有四时,有男女,它们都是阴阳矛盾的不同表现形态和存在方式。这是因为,天为阳,地为阴,日为阳,月为阴,暑为阳,寒为阴,男为阳,女为阴,其存在形式不同,表现形态各异。见之天地有刚柔,见之日月有幽明,见之四时有寒暑,见之男女有夫妇。察于物,显于动静与大小;察于事,显于顺逆与盈虚;察于时,显于往来与屈伸;察于空,显于上下与右左。而在这万千世界中,天地则是最大的阴阳。“天地絪縕,万物化醇。”^①“天地感而万物化生。”^②“天地相遇,品物咸章。”^③若“天地不交而万物不通。”^④“天地不交而万物不生。”^⑤可以看出,所谓“天地絪縕”、“天地相遇”、“天地感”、“天地交”等等,实质上就是指阴阳的相克相转和交合流感。在《周易》中,天地阴阳,既是区别的,又是联系的;既是对立的,又是统一的。正是因于它们的对立统一和交合流感,才是宇宙万物生生不息,生机盎然。可见,阴阳不息,生生不止,阴阳的对立统一和交合流感是宇宙存在的生命本质和不竭源泉。正因为如此,《周易》提出了“一阴一阳之谓道”^⑥的命题,把阴阳之道看作宇宙的根本法则。《周易》以阴阳之道为自然宇宙万物的生命本质是对宇宙自然大化流行、生生不息的内在机制的深刻揭示。

而以阴阳学说立论的《黄帝内经》则继承和发扬了易学哲学的根本精神。在《黄帝内经》看来,阴阳之道不仅具有宇宙论的哲学意义,而且具有人体生理变异的医学价值。从宇宙论看,《黄帝内经》认为,阴阳之道是宇宙万物化生的根本法则。《黄帝内经素问·天元纪大论》言:“太虚寥廓,肇基化元,万物资始,五运终天,布气真灵,揔统坤元,九星悬朗,七曜周旋,曰阴曰阳,曰柔曰刚,幽显既往,寒暑弛张,生生化化,品物咸章。”故“阴阳者,

① 《周易·系辞下》

② 《周易·咸》

③ 《周易·姤》

④ 《周易·否》

⑤ 《周易·归妹》

⑥ 《周易·系辞上》

天地之道也,万物之纲纪,变化之父母,生杀之本性,神明之府也,可不通乎。故物生谓之化,物极谓之变,阴阳不测谓之神,……在天成气,在地成形,形气相感而化生万物矣。”^①

可见,在《黄帝内经》看来,阴阳之道就是宇宙万物的化生之道,阴阳流转、阴阳交感就是宇宙自然生生不息的内在本质。而阴阳的存在形态则是复杂多样的。“天为阳,地为阴,日为阳,月为阴。”^②“外者为阳,内者为阴。”^③“去者为阴,至者为阳;静者为阴,动者为阳,迟者为阴,数者为阳。”^④“积阳为天,积阴为地;阴静阳躁,阴生阳长。”^⑤所以,“阴阳者,数之可十,推之可百。数之可千,推之可万。故天地阴阳者,不以数推以象之谓也。”^⑥它存在于宇宙间一切物象的变化发展过程当中。

为因如此,《黄帝内经》概括道:“阴阳者,万物之根本也。”“阴阳者,万物之终始也”^⑦“阴阳者,万物之能始也。”^⑧很显然,《黄帝内经》以阴阳之道为宇宙生命的存在本质和根本法则的思想与《周易》是一脉相承的。从人体生理变异看,《黄帝内经》认为,阴阳之道是人体生命运动的内在机制。《黄帝内经素问·宝命全形论》言:“人生有形,不离阴阳。”^⑨这是因为人为天地所生,同为阴阳所造。“人生于地,悬命于天,天地合气,命之曰人。人能应四时者,天地为之父母,知万物者,谓之天子。天有阴阳,人有十二节。天有寒暑,人有虚实。能经天地阴阳之化者,不失四时,……能达虚实之数者,独出独入,呿吟至微,秋毫在目。”故“人以天地之气生,四时之法成。”^⑩因而,人体生命运动必然体现宇宙阴阳的基本法则。故“夫言人之阴阳,则

① 《内经素问·天元纪大论》

② 《内经素问·阴阳离合论》

③ 《内经素问·阴阳离合论》

④ 《内经素问·阴阳应象大论》

⑤ 《内经素问·阴阳应象大论》

⑥ 《内经素问·五运行大论》

⑦ 《内经素问·四气调神大论》

⑧ 《内经素问·阴阳应象大论》

⑨ 《内经素问·宝命全形论》

⑩ 《内经素问·宝命全形论》

外为阳,内为阴;言人身之阴阳,则背为阳,腹为阴;言人身藏府中阴阳,则藏者为阴,府者为阳;肝心脾肺肾五藏皆为阴,胆胃大肠小肠膀胱三焦六府皆为阳。……以应天地之阴阳。”^①把人体生理结构纳入宇宙阴阳系统。在《黄帝内经》看来,阴阳在人体之内各有其不同的功用。“阴者,藏精而起亟也;阳者,卫外而为固也。阴不胜其阳,则脉流薄疾,并乃狂。阳不胜其阴,则五藏气争,九窍不通。”^②所以,“凡阴阳之要,阳密乃固。……阳强不能密,阴气乃绝,阴平阳密,精神乃治,阴阳离决,精气乃绝,因于露风,乃生寒热。”^③“阴胜则阳病,阳胜则阴病。”“阴在内,阳之守也;阳在外,阴之使也。”“阳胜则热,阴胜则寒。”^④所以,“别于阳者,知病处也;别于阴者,知死生之期。”^⑤可见,要保持人体生理健康,就必须调和人体内在的阴阳平衡,从而达到人体生理的阴阳和谐。

然而,人体阴阳失调以致发生疾病,又何以辨别和调理呢?对此,《黄帝内经素问·脉要精微论》作了系统阐发:“万物之外,六合之内,天地之变,阴阳之应,彼春之暖,为夏之暑,彼秋之忿,为冬之怒,四变之动,脉与之上,下,以春应中规,夏应中矩,秋应中衡,冬应中权。是故冬至四十五日,阳气微上,阴气微下。夏至四十五日,阴气微上,阳气微下。阴阳有时,与脉为期,期而相失,知脉所分,分之有期,故知死时。微妙在脉,不可不察,察之有纪,从阴阳始,始之有经,从五行生,生之有度,四时为宜,补泻勿失,与天地如一,得一之情,以知死生。是故声合五音,色和五行,脉和阴阳。”^⑥所以,“善诊者,察色按脉,先别阴阳。”^⑦只有这样,才能对症治疗,从而达到使人体“阴平阳密”、“阴阳平衡”的状态。从《黄帝内经》关于人体阴阳关系的论述中我们可以领略如下原则,这就是:阴阳和谐、阴阳平衡是人体生命

① 《内经素问·金匱真言论》

② 《内经素问·生气通天论》

③ 《内经素问·生气通天论》

④ 《内经素问·阴阳应象大论》

⑤ 《内经素问·阴阳别论》

⑥ 《内经素问·脉要精微论》

⑦ 《内经素问·阴阳应象大论》

存在的内在动力;阴阳互转,阴阳互补是人体生命存在的根本条件;人体生命存在与天地阴阳、四时五行相互关联。以此言,《周易》关于阴阳对立统一的辩证学说在《黄帝内经》中得到了广泛的印证和充分的体现。

二、《黄帝内经》的宇宙通变学说反映了易学哲学的基本理念

《周易·系辞下》言:“易之为书也,不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”^①可见,通变学说是《周易》的基本理念。故“知变化之道者,其知神之所为乎”。^②为因如此,《周易》提出了“易,穷则变,变则通,通则久”^③的命题,把自然宇宙看作一个永无休止的通变过程。何谓通变?《周易·系辞上》言:“阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”故“通其变,遂成天下之文;极其数,遂定天下之象。”^④然而,宇宙通变何以见之?《周易·系辞上》言:“在天成象,在地成形,变化见矣。”“变化者,进退之象也。”^⑤故“动则观其变。”^⑥所以,《周易》认为,通变不仅体现着宇宙自然衍化的客观性,“刚柔相推,变在其中矣。系辞焉而命之,动在其中矣。”^⑦“化而裁之存乎变,推而行之存乎通。”^⑧

而且体现着宇宙自然衍化的普遍性,“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉;寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。”^⑨为因如此,《周易》指出,若能认识和体悟宇宙自然的通变本性,人们的认识水平也就

① 《周易·系辞下》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《周易·系辞下》

⑧ 《周易·系辞上》

⑨ 《周易·系辞下》

达到了一个很高的境界,“穷神知化,德之盛也。”^①

通变作为宇宙自然衍化的根本品性,在《周易》看来,具有如下明显特点:

其一,宇宙通变与时相连。《周易·系辞下》言:“变通者,趣时者也。”^②《周易·损彖》言:“损益盈虚,与时偕行。”^③《周易·丰彖》言:“日中则昃,月盈则食。天地盈虚,与时消息。”^④故“易之为书也,原始要终以为质也。”“慎以始终,其要无咎,此之谓易之道也。”^⑤

其二,宇宙通变与四时相合,《周易·系辞上》言:“变通配四时,”“变通莫大乎四时。”^⑥在《周易》看来,四时交变赖于阴阳,阴阳是四时交变的内在根据,四时交变是最大的宇宙通变。

其三,宇宙通变与方位相应。《周易·说卦》言:“震东方也;巽东南也;离也者,南方之卦也;坤也者,地也;兑,正秋也;乾,西北之卦也;坎者,正北方之卦也;艮,东北之卦也。”^⑦在此,唯坤、兑未明方位也。以八方而推,坤卦当为东南,以春夏秋冬与东南西北相合而言,兑当为西方之卦也。为因如此,《周易·系辞上》言:“方以类聚,物以群分,吉凶生矣。”^⑧吉凶何意?《周易·系辞上》言:“吉凶者,失得之象也。”^⑨《周易·系辞下》言:“吉凶悔吝者,生乎动者也。……吉凶者,贞胜者也。”故“辩吉凶者存乎辞”,^⑩所以,《周易·系辞上》言:“八卦成列,象在其中矣。”“刚柔相推,变在其中矣。”^⑪

① 《周易·系辞下》

② 《周易·系辞下》

③ 《周易·损》

④ 《周易·丰》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《周易·说卦》

⑧ 《周易·系辞上》

⑨ 《周易·系辞上》

⑩ 《周易·系辞上》

⑪ 《周易·系辞上》

其四,宇宙通变与象数相宜。《周易·系辞下》言:“易者,象也。象也者,像也。”^①故《周易》有“观象知变”之说。所以,《周易·系辞上》言:“动则观其变”,“居则观其象”,“吉凶者,失得之象也;悔吝者,忧虞之象也;变化者,进退之象也;刚柔者,昼夜之象也。”^②很明显,象与通变相表里。“是故,夫象,圣人又以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜。”^③《周易》除言象以外,还特言数,如天地数、大衍数、卦爻数等,且以天地乾坤数例之:“天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十,天数五,地数五,五位相得而各有合。天数二十有五,地数三十。凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也。乾之策二百一十有六,坤之策,百四十有四,凡三百有六十,当期之日。二篇之策,万有一千五百二十,当万物之数也。是故四营而成易,十有八变而成卦,八卦而小成。引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣。”“故知变化之道者,其知神之所为乎。”^④在《周易》中,象与数是联系在一起的,象以显变,而数则是特殊的象。所以,《周易·系辞上》言:“参伍以变,错综其数。通其变,遂成天下之文;极其数,遂定天下之象。”^⑤《周易》以通变理念概括自然宇宙的根本品性,是对自然宇宙辩证本性的根本观照。

而以辩证施治为基本特征的《黄帝内经》,则吸收和借鉴了易学哲学的根本理念。在《黄帝内经》看来,“动而不已”、“动而不息”是自然宇宙的根本特性。《黄帝内经素问·六微旨大论》言:“夫物之生从于化,物之极由乎变,变化之相薄,成败之所由也。……成败倚伏生乎动,动而不已,则变作矣。”故“天气下降,气流于地;地气上升,气腾于天。故高下相召,升降相因,而变作矣。”^⑥《黄帝内经素问·天元纪大论》又言:“物生谓之化,物极为之变。”“夫变化之为用也,在天为玄,在人为道,在地为化,化生五味,道

① 《周易·系辞下》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《内经素问·六微旨大论》

生智，玄生神。”故“动静相召，上下相临，阴阳相错，而变由生也。”“所以欲知天地之阴阳者，应天之气，动而不息。”^①为因如此，《黄帝内经素问·气交变大论》再言：“善言天者，必应于时；善言古者，必验于今；善言气者，必彰于物；善言应者，同天地之化；善言化言变者，通神明之理。”^②可以看出，在《黄帝内经》看来，整个自然宇宙是一个千变万化、无穷无尽、永无休止的通变过程。

正是在这个意义上，《黄帝内经》提出了“气化升降”的理论，认为出入升降的气化是宇宙通变的根本体现。《黄帝内经素问·六微旨大论》言：“气之升降，天地之更用也。”若“出入废则神机化灭，升降息则气立孤危。故非出入，则无以生长壮老已；非升降，则无以生长化收藏。是以升降出入，无器不有。”^③运动变化存在于宇宙间一切物象的发生、发展、变化、衰亡的过程之中。天地万物有春生夏长，秋收冬藏，人体生命有生长壮老、幼盛衰亡。因而，“言天者求之本，言地者求之位，言人者求之气交。”^④以人言：“天气通于肺，地气通于噫，风气通于肝，雷气通于心，谷气通于脾，雨气通于肾。”^⑤若人体气化通变受到影响，必然产生疾病。所以，“自古通天者，生之本，本于阴阳。天地之间，六合之内，其气九州、九窍、五脏、十二节，皆通乎天气。”^⑥“气相得则和，不相得则病。”^⑦可见，以气化的出入升降为基本特征的宇宙通变是自然万物生存发展的根本条件。

特别值得指出的是，《黄帝内经》将《周易》的四时方位、象数变易的宇宙通变理念运用于对人体生理病理变化的分析，提出了诸多颇具创见性的医学理论。在《黄帝内经》看来，宇宙通变是复杂的，不同时间、不同季节、不同方位、不同象数各不相同，各有差异。因此，人体生理病理的变化也是

① 《内经素问·天元纪大论》

② 《内经素问·气交变大论》

③ 《内经素问·六微旨大论》

④ 《内经素问·六微旨大论》

⑤ 《内经素问·阴阳应象大论》

⑥ 《内经素问·生气通天论》

⑦ 《内经素问·五运行大论》

复杂的,不同时间、不同季节、不同方位、不同象数各不相同,各有特点。

首先,以时令言。察于日,“肝病者,平旦慧,下晡甚,夜半静。心病者,日中慧,夜半甚,平旦静。脾病者,日昃慧,日出甚,下晡静。肺病者,下晡慧,日中甚,夜半静。肾病者,夜半慧,四季甚,下晡静。”^①察于月,“正月二月,天气始方,地气始发,人气在肝。三月四月,天气正方,地气定发,人气在脾。五月六月,天气盛,地气高,人气在头。七月八月,阳气始杀,人气在肺。九月十月,阴气始冰,地气始闭,人气在心。十一月十二月,冰复,地气合,人气在肾。”^②察于四时,“肝主春,心主夏,脾长夏,肺主秋,肾主冬。”^③这是因为,“东风生于春,病在肝,俞在颈项;南风生于夏,病在心,俞在胸胁;西风生于秋,病在肺,俞在肩背;北风生于冬,病在肾,俞在腰肢;中央为土,病在脾,俞在脊。故春气者病在头,夏气者病在藏,秋气者病在肩背,冬气者病在四肢。”^④所以,善言人体生理病理变化者,“色以应日,脉以应月,常求其要,则其要也。夫色之变化,以应四时之脉。”^⑤故“脉从四时,谓之可治。”“脉逆四时,为不可治。”^⑥在《黄帝内经》看来,自然界的时令变化,关系到人体生理病理的变化,从而形成了中医学的脏气法时理论。

其次,以方位言,《黄帝内经素问·五运行大论》言:“东方生风,风生木,木生酸,酸生肝,肝生筋,筋生心。”“南方生热,热生火,火生苦,苦生心,心生血,血生脾。”“中央生湿,湿生土,土生甘,甘生脾,脾生肉,肉生肺。”“西方生燥,燥生金,金生辛,辛生肺,肺生皮毛,皮毛生肾。”“北方生寒,寒生水,水生咸,咸生肾,肾生骨髓,髓生肝。”^⑦《黄帝内经素问·气交变大论》再言:“东方生风,风生木,其德敷和,其化生荣,其政舒启,其令风,其变振发,其灾散落。南方生热,热生火,其德彰显,其化蕃茂,其政明曜,其令

① 《内经素问·藏气法时论》

② 《内经素问·诊要经论》

③ 《内经素问·六气藏象论》

④ 《内经素问·金匱真言论》

⑤ 《内经素问·移精变气论》

⑥ 《内经素问·玉机真藏论》

⑦ 《内经素问·五运行大论》

热,其变销烁,其灾燔炳。中央生湿,湿生土,其德溽蒸,其化丰备,其政安静,其令湿,其变骤注,其灾霖溃。西方生燥,燥生金,其德清洁,其化紧敛,其政劲切,其令燥,其变肃杀,其灾苍陨。北方生寒,寒生水,其德凄沧,其化清谧,其政凝肃,其令寒,其变凛冽,其灾寒霜雹。是以察其动也,有德有化,有政有令,有变有灾,而物由之,而人应之也。”而且,“东南方,阳也,阳者其精奉于下,故右热而左湿。西北方,阴也,阴者其精奉于上,故左寒而右凉。”^①所以,“西北之气散而寒之,东南之气收而湿之,所谓同病异治也。”^②将东南西北中五方之位与自然界的风寒暑湿燥火及金木水火土等气候、物候的变化联系起来,揭示出了人体生理病理的变化规律。在《黄帝内经》看来,自然界五方六气五运的变化,影响着人体的生理病理变化,从而形成了中医学的五运六气学说。

再次,以象数言,《黄帝内经》不仅将《周易》的“象说”运用于人体生理病理的观察,而且将《周易》的“数说”推广到了医学领域,构架起了中医学的理论体系。从象看,中医学的“望闻问切”就是观察识别人体所表现出的病象,其病象的表现就是“神色形态”。所以,《黄帝内经素问·阴阳应象大论》言:“善诊者,察色按脉,先别阴阳;审清浊,而知部分;视喘息,听声音,而知所苦;观权衡规矩,而知病所主。按尺寸,观深沉滑涩,而知病所生,以治无过,以诊则不失矣。”^③可见,《黄帝内经》的所谓施治就是辩象。只有辩象施治,才能对症下药。从数看,《黄帝内经素问·天元纪大论》言:“善言始者,必合于终,善言近者,必知其远,是则至数而道不惑,所谓明矣。”^④何谓之至数?《黄帝内经素问·三部九候论》言:“天地之至数,始于一,终于九焉,一者天,二者地,三者人,因而三之,三三者九,以应九野。故人有三部,部有三候,以决死生,以处百病,以调虚实,而除邪疾。”^⑤因而,“一天,二地,三人,四时,五音,六律,七星,八风,九野,身形亦应之,针各有所宜,

① 《内经素问·气交变大论》

② 《内经素问·五常政大论》

③ 《内经素问·阴阳应象大论》

④ 《内经素问·天元纪大论》

⑤ 《内经素问·三部九候论》

故曰九针。人皮应天,人肉应地,人脉应人,人筋应时,人声应音,人阴阳合气应律,人齿面目应星,人出入气应风,人九窍三百六十五络应野。故一针皮,二针肉,三针脉,四针筋,五针骨,六针调阴阳,七针益精,八针除风,九针通九窍,除三百六十五节气,此之谓各有所主也。”^①而且,《黄帝内经》还认为,数与方位亦有联系,《黄帝内经素问·金匱真言论》言:“东方青色,入通于肝,开窍于目,……是以知病之在头也,……其数八。……南方赤色,入通于心,开窍于耳,……是以知病之在脉也,……其数七。中央黄色,入通于脾,开窍于口,……是以知病之在内也,……其数五。西方白色,入通于肺,开窍于鼻,……是以知病之在皮毛也,……其数九。北方黑色,入通于肾,开窍于二阴,……是以知病之在骨也,……其数六。……是谓得道。”^②

可以看出,《黄帝内经》的数论实质上是以全息论的观点和方法,通过对自然界的四时五方和人体内在的三部九候的不同变化来揭示人体各部位的病理信息,从而形成了中医学的易数理论。准上,《周易》关于宇宙通变的理念在《黄帝内经》中得到了广泛的运用和充分的借鉴。

三、《黄帝内经》的天人一体学说贯穿了易学哲学的基本观点

《周易·系辞》言:“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”^③这是就《周易》的卦象爻位而言的。《周易》每卦有六爻,初爻二爻处下代表地,三爻四爻居中代表人,四爻五爻位上代表天。每卦都是以天地人的相互统一为前提。故有“六者非它也,三才之道也”之说。可见,《周易》把人提到与天地同等重要的位置,把天地人看作一个有机的统一整体。为因如此,《周易·序卦》言:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,……。”^④《周易·乾象》再申其意:“大哉乾元,万物资始,乃

① 《内经素问·针解篇》

② 《内经素问·金匱真言论》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·序卦》

统天。云行雨施,品物流行。大明经始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”^①人作为自然宇宙的有机组成部分,与天地有着共同的结构和功能。从其结构看,《周易·谦象》言:“天道下济而光明,地道卑而上行。天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,……人道恶盈而好谦。”^②故“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故易六画而成卦,分阴分阳,迭用柔刚,故易六位而成章。”^③

在《周易》看来,天地有阴阳,人类有男女,而男女既言人,又言天地。以天地言,《周易·系辞》言:“乾道成男,坤道成女,乾知大始,坤作成物,乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从,易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。”^④故“天地絪縕,万物化醇;男女构精,万物化生。”^⑤以人言,《周易·序卦》言:“有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,……”^⑥故“天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也。”^⑦若“二女同居,其志不相得。”^⑧所以,“女正位乎内,男正位乎外,男女正,天地之大义也,……父母之谓也。父父,子子,兄兄,弟弟,夫夫,妇妇,而家道正。”^⑨可以看出,天地人结构是统一的。从其作用看,《周易》认为,“天以大生”,“地以广生”,^⑩“天地之大德曰生,”^⑪故“日新之为盛德,生生之谓

① 《周易·乾》

② 《周易·谦》

③ 《周易·说卦》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·序卦》

⑦ 《周易·睽》

⑧ 《周易·革象》

⑨ 《周易·家人象》

⑩ 《周易·系辞上》

⑪ 《周易·系辞下》

易。”^①而人能够“裁成天地之道，辅相天地之宜”，^②能够参与辅助天地完成生生之大业，从而使其达到更为完满的成就。从其性质看，《周易·系辞》言：“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”^③而人“能说诸心，能研诸虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。”故，“圣人之所以极深而研几也，唯深也，故能通天下之志，唯几也，故能成天下之务。”^④就是说，人能够“彰往而察来”，“微显而阐幽”，故能“以通神明之德，以类万物之情”。^⑤正因为如此，《周易·系辞》言：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”^⑥因而，人与天地，“同声相应，同气相求。”^⑦人的存在“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序。”^⑧

可以看出，正是由于天地人的共同作用，宇宙间才呈现出了千姿百态、丰富多彩的自然物象和人文景观。“刚柔相推，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”^⑨《周易》从天人合一，天人一体，天人同构的角度审视自然宇宙，把自然宇宙看作一个有机的统一整体，是对宇宙间天地人相互关系的终极肯定。

而以天人一体论为其致思路向的《黄帝内经》则贯穿和运用了易学哲学的根本观点。《黄帝内经》在《周易》的启迪下，明确提出了天一、地二、人三的观点，认为天、地、人三者相互贯通，相互感应，相互制约。《黄帝内经》虽然没有使用“三才”之概念，但却实有沟通天、地、人三才关系之意念，并将其贯穿和运用于对人体生理病理分析的全过程。《黄帝内经素问·三

① 《周易·系辞上》

② 《周易·泰》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《周易·乾文言》

⑧ 《周易·乾文言》

⑨ 《周易·贲》

部九候论》言：“天地之至数，始于一，终于九焉。一者天，二者地，三者人，因而三之，三三者九，以应九野。故人有三部，部有三候，以决死生，以处百病，以调虚实，而除邪疾。帝曰：何谓三部？岐伯曰：有下部，有中部，有上部，部各有三候。三候者，有天有地有人也，必指而导之，乃以为真。上部天，两额之动脉，上部地，两颊之动脉；上部人，耳前之动脉。中部天，手太阴也；中部地，手阳明也；中部人，手少阴也。下部天，足厥阴也；下部地，足少阴也；下部人，足太阴也。故下部之天候肝，地以候肾，人以候脾胃之气。帝曰：中部之候奈何？岐伯曰：亦有天，亦有地，亦有人。天以候肺，地以候胸中之气，人以候心。帝曰：上部以何候之？岐伯曰：亦有天，亦有地，亦有人。天以候头角之气，地以候口齿之气，人以候耳目之气。三部者，各有天，各有地，各有人。三而成天，三而成地，三而成人。三而三之，合则为九，九分为九野，九野为九藏。”^①《黄帝内经素问·六节藏象论》亦言：“天以六六为节，地以九九制会，天有十日，日六竟而周甲，甲六复而终岁，三百六十日法也。夫自古通天者，生之本，本于阴阳，其气九州九窍，皆通天气。故其生五，其气三，三而成天，三而成地，三而成人，三而三之，合则为九，九分为九野，九野为九藏。”^②《黄帝内经素问·阴阳应象大论》再言：“在天为玄，在人为道，在地为化。化生五味，道生智，玄生神。神在天为风，在地为木，在体为筋，在藏为肝，在色为苍，在音为角，在声为呼，在变动为极，在窍为目，在味为酸，在志为怒。”^③“是故天地之动静，神明为之纲纪。故能以生长收藏，终而复明。唯贤人上配天以养头，下象地以养足，中傍人事以养五藏。天气通于肺，地气通于嗌，风气通于肝，雷气通于心，谷气通于脾，雨气通于肾。六经为川，肠胃为海，九窍为水注之气，以天地为之阴阳，阳之汗，以天地之雨名之；阴之气，以天地之疾风名之。暴气象雷，逆气象阳。故治不法天之纪，不用地之理，则灾害至矣。”故“天有四时五行，以生长收藏，以生寒暑燥湿风。人有五藏，化五气，以生喜怒悲忧恐。”^④

① 《内经素问·三部九候论》

② 《内经素问·六节藏象论》

③ 《内经素问·阴阳应象大论》

④ 《内经素问·阴阳应象大论》

可以看出,《黄帝内经》关于天人一体,天人合一的思想与《周易》是完全吻合的。为因如此,《黄帝内经素问·针解篇》进一步论述了天人的对应关系:“夫一天,二地,三人,四时,五音,六律,七星,八风,九野,身形亦应之,针各有所宜,故曰九针。人皮应天,人肉应地,人脉应人,人筋应时,人声应音,人阴阳合气应律,人齿面目应星,人出入气应风,人九窍三百六十五络应野。”^①天地人达到了完满的和谐与统一。在《黄帝内经》看来,人生天地之间,必然按合天地之道。何谓之道?《黄帝内经素问·气交变大论》言:“夫道者,上知天文,下知地理,中知人事。”^②

因此,人体生理变异必然顺应天地之道的变化。这是因为,天地之变与人体生理变异息息相关。“天地之大纪,人神之通应也。”^③“天地之道,生化之常也。”^④故“应则顺,否则逆,逆则变生,变则病。”^⑤正由于天人一体,天人合一,因而,“善言天者,必有验于人,善言古者,必有合于今;善言人者,必有验于己,如此,则道不惑而要数极,所谓明也。”^⑥《黄帝内经》从天人一体论,天人合一论出发,不仅深刻揭示了人体生理变异与自然宇宙变化的一致性、相符性、合谐性,而且提出了人为天地之所贵的命题,把人提到了一个比天地更为重要的特殊位置。《黄帝内经素问·宝命全形论》言:“天复地载,万物悉备,莫贵于人。”^⑦人之所以贵,就在于人能参与天地自然的变化,成就天地自然的生生之大德。《黄帝内经素问·六微旨大论》言:“言天者求之本,言地者求之位,言人者求之气交。”^⑧因而,“天枢以上,天气主之;天枢之下,地气主之;气交之分,人气从之,万物由之。”^⑨正因为

① 《内经素问·针解篇》

② 《内经素问·气交变大论》

③ 《内经素问·至真要大论》

④ 《内经素问·五帝政大论》

⑤ 《内经素问·六微旨大论》

⑥ 《内经素问·举病论篇》

⑦ 《内经素问·宝命全形论》

⑧ 《内经素问·六微旨大论》

⑨ 《内经素问·气交变大论》

如此,《黄帝内经素问·气交变大论》言:“位天者,天文也;位地者,地理也;通于人气之变化者,人事也。”^①从而把人从自然界中区别了出来,给人的存在赋予了一种特殊的价值使命,摆正了天与人的相互关系。综上,《周易》关于天地人三才之道的观点在《黄帝内经》中得到了广泛的运用和系统的贯穿。

《黄帝内经》是中国古代中医学的理论宝库,其脏象、经络、病因、病机、诊断、治疗、针灸等医学理论,运用阴阳学说、通变学说、天人学说,系统论述了因时、因地、因人而宜的辩证施治原理,充分体现了人体生理病理及其变异与外部环境相统一的整体观念,对中国古代中医理论的发展及其临床施治产生了重要而深远的影响。通过以上简要分析,不难看出,《黄帝内经》中体现着浓厚的易学思想,它以易理推论人体生理病理的变异及其施治原则,推动了易学向医学科学领域的渗透,在中国易学哲学史上占有十分重要的地位。

^① 《内经素问·气交变大论》

《礼记》对古代易学发展的贡献

《礼记》是一部成书于秦汉之际的儒学重要文献,它从整体上反映了儒家学说的基本理念。然而,正是《礼记》对《易》的推崇和弘扬,才使儒学得以充实和完善,从而使易学借助儒学得以普及和发展。探讨《礼记》对古代易学发展的贡献,有助于我们充分认识《礼记》在中国古代易学史上的地位和价值。

一、《礼记》推动了引《易》立论学风的形成

《易》本为卜筮之书。《礼记·祭义》言:“昔者圣人建阴阳天地之情,立以为易,易抱龟南面,天子卷冕北面,虽有明知之心,必进断其志焉,示不敢专,以尊天也。”^①此“易”当为主掌卜筮之官,即筮官曰“易”。据《周礼》可知,《祭义》之“易”名曰太仆。《周礼·春官》言:“太仆主三兆、三易、三梦之占。”又言:“太仆掌三易之法,一曰连山,二曰归藏,三曰周易。”^②依汉郑玄所言,《连山》《归藏》《周易》均为易书,因其时代不同而名称各异,“夏曰《连山》,殷曰《归藏》,周曰《周易》。”^③故《周易·系辞》屡言“易之为书

① 《礼记·祭义》

② 《十三经注疏·周礼注疏》

③ 《十三经注疏·周易正义》

也”云云。可见,《易》本为卜筮之书。何谓卜筮?《礼记·曲礼》言:“卜筮者,先圣王之所以使民信阴阳,敬鬼神,畏法令也,所以使民决嫌疑,定犹豫也。”^①《左传》《国语》中的诸多卦例即可为证。

正因为《易》为卜筮之书,因而,《易》在先秦子书中并未引起诸子的普遍关注。孔子虽有“加我数年,五十以学易,可无大过矣”^②的感叹,但世传《论语》中没有“易曰”类文字。惟《子路》章之“不恒其德,或承不羞”出自《周易·恒卦》九三爻辞之“不恒其德,或承之羞”外,别无引《易》之语。《孟子》一书根本没有提到《易》,更无引《易》之文句。尽管汉赵岐《孟子题辞》注《孟子·尽心》之“舜居深山之中”以《周易·乾卦》初爻之“潜龙”^③释之及清焦循著《孟子正义》对《孟子·尽心》之“霸王之民”与“浩生不害”两处之“神化”均以《周易·系辞》之“神而化之”^④解之,企图沟通《易》《孟》之联系,但细研《孟子》,原书并未寓有此意。《庄子》中有两处提到《易》,一为《天运》,一为《天下》。《天运》言:“孔子谓老子曰:丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》自以为久矣。”^⑤《天下》言:“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道别,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。”^⑥然《天运》属《庄子》外篇,《天下》属《庄子》杂篇。外、杂篇之真伪,历来存在争议。在历史上,苏轼最先怀疑《庄子》外、杂篇非庄子自著。明清多数学者以此为是。王夫之言:“外、杂篇乃学庄者杂辑以成书。”^⑦近代学人郭沫若、侯外庐、冯有兰、顾颉刚一致认为《庄子》外、杂篇非庄子自著,应为后人伪窜。事实上,《天运》所言之“孔子谓老子曰:丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》自以为久矣”与《论语》之“子曰:加我数年,五十以学易,可无大过矣”其义不符。以此而言,《庄子》之“易”不足为例。

① 《礼记·曲礼》

② 《论语·述而》

③ 焦循《孟子正义·孟子题辞疏》

④ 焦循《孟子正义·孟子题辞疏》

⑤ 《庄子·天运》

⑥ 《庄子·天下》

⑦ 王夫之《庄子解》

《荀子》是先秦子书中谈《易》引《易》最多的,其有两处提到《易》,并有引《易》之文句二例。《大略》言:“善为《诗》者不说,善为《易》者不占。”又言:“《易》之咸,见夫妇,夫妇之道,不可以不正也,君臣父子之本也。咸,感也。”^①《非相》言:“易曰:‘括囊,无咎无誉,’腐儒之谓也。”^②但综观《荀子》的思想倾向,与《易》大相异趣。诸如:《荀子·性恶》所言之“人之性恶,其善者伪也”^③的人性论与《周易·系辞》之“继之者善也,成之者性也”,“成性存存,道义之门”^④的人性思想是背离的;《荀子·天论》所言之“明于天人之分,可谓之至人矣”,故“大天而思之,孰与物畜而制之,从天而颂之,孰与制天命而用之”^⑤的天人相分论与《周易·乾文言》之“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”^⑥及《周易·象传泰》之“天地交,泰,后以财成天地之道,辅相天地之宜”^⑦的天人合一论是相反的。如此等等,可以说,《易》在《荀子》中并没有什么重要位置。综上所述,尽管孔子首开了引《易》立论之先风,但引《易》立论在先秦子书中并没有形成风气。

与先秦子书相比,《礼记》却大开了引《易》立论之风,推动了引《易》学风的开展。

首先,《礼记》提供了大量假托孔子引《易》立论的文句。诸如:《礼记·缁衣》引《周易·恒》卦九三、六五爻辞言:“子曰:……易曰:‘不恒其德,或承之羞。’‘恒其德贞,妇人吉,夫子凶。’”^⑧《礼记·表记》引《周易·蒙》卦卦辞言:“子曰:……易曰:‘初筮告,再三渎,渎则不吉。’”^⑨《表记》又引

① 《荀子·大略》

② 《荀子·非相》

③ 《荀子·性恶》

④ 《周易·系辞》

⑤ 《荀子·天论》

⑥ 《周易·乾·文言》

⑦ 《周易·泰》

⑧ 《礼记·缁衣》

⑨ 《礼记·表记》

《周易·大畜》卦辞言：“子曰：……易曰：‘不家食吉。’”^①《表記》再引《周易·蛊》卦上九爻辞言：“子曰：……易曰：‘不事王侯，高尚其事。’”^②《礼记·坊记》引《周易·既济》卦九五爻辞言：“子曰：……易曰：‘东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。’”^③《坊记》又引《周易·无妄》卦六二爻辞言：“子云：……易曰：‘不耕获，不菑畲，凶。’”^④等等，为引《易》立论学风的开展树立了权威性的榜样。

其次，《礼记》论理直述《易》理。《礼记》除《深衣》篇之“故易曰：‘坤六二之动，直以方也’”^⑤及《经解》篇之“易曰：‘君子慎始，差若毫里，缪以千里’”^⑥两处标称“易曰”外，其余均为直述《周易》易理。诸如：《礼记·乐记》论礼之产生：“天地尊卑，君臣定矣；卑高已陈，贵贱位矣；动静有常，大小殊矣；方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形。如此，则礼者天地之别矣。”^⑦《礼记·乐记》论乐之起源：“地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者天地之和也。”^⑧《礼记·礼运》论礼之本原：“是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。”^⑨等等，均为照搬《周易·系辞》之原文或套用其路数，对引《易》立论学风的形成起到了重要的推动作用。

再次，正由于《礼记》引《易》立论的习惯，推动了秦汉引《易》学风的开展。《礼记》之后的《太平经》《淮南子》《春秋繁露》《潜夫论》等儒道经典，或引《易经》，或引《易传》，或直述《易》理，均表现出了浓厚的引《易》兴趣。

① 《礼记·表記》

② 《礼记·表記》

③ 《礼记·坊记》

④ 《礼记·坊记》

⑤ 《礼记·深衣》

⑥ 《礼记·经解》

⑦ 《礼记·乐记》

⑧ 《礼记·乐记》

⑨ 《礼记·礼运》

作为原始道教经典的《太平经》十分推崇《周易》，该书只字未提《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》等儒家经典，却引《易》、述《易》有数十处之多，并著有《八卦还念精文》一篇，从而使《易》学的阴阳学说、天人学说、宇宙生成学说融入道教之中，表现出了明显的崇《易》倾向。被称之为“兼儒墨，合名法”之《淮南子》，其引《易》立论更为明显。仅以《缪称训》一篇而言，其引《易》就达七处之多。诸如引《周易·同人》卦辞“故《易》曰：‘同人于野，利涉大川’”^①以述上下同心之义；引《周易·乾卦》上九爻辞“故《易》曰：‘亢龙有悔’”以述“动于上而不应于下”之危险；引《周易·序卦》“剥之不可远居也，故受之以复”以述事物相互转化之理；引《周易·系辞》“君子不谓小善不足为也而舍之，小善积而大善；不谓小不善为无伤也而为之，小不善积而为大不善”以述积微致显之理，尽管所引文句或有出入，然其引《易》兴趣已属明显。以《周易·乾卦》初九爻辞“潜龙勿用”之意而命名之王符《潜夫论》，全书直接引述《周易》经、传者多达29次。甚至就连公羊春秋学者董仲舒也深受《礼记》引《易》学风之影响，他的“罢黜百家，独尊儒术”的建议就是直接引述《周易·解》卦六三爻辞“负且乘，致寇至”之义而立论的。董氏言：“易曰：‘负且乘，致寇至。’乘车者君子之位也，负担者小人之事也，此言居君子之位而为庶人之行者，其患祸必至也……《春秋》大一统者，天地之常位，古今之通谊也。今师异道，人异说，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进，邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”^②他的“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。……三者相为手足，合以成体，不可一无也”^③的天人学说、“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”^④的宇宙生成学说以及“中者天之用也，和者天之功也。举天地之道而美于和，是故物生”^⑤的中和思想均出自《周易》。

① 《淮南子·缪称训》下皆同

② 《汉书·董仲舒传》

③ 《春秋繁露·立元神》

④ 《春秋繁露·五行之义》

⑤ 《春秋繁露·循天之道》

仅以上列,足以窥见引《易》立论已成为秦汉诸子的重要学风。

二、《礼记》以易学精神论证儒学

《礼记》对古代易学发展的贡献,不只在于推动了引《易》立论学风的形成,重要的是它借助儒学弘扬了易学哲学的根本精神。兹仅以《礼记》论礼为例。礼论是儒家学说的核心内容。通观《论语》一书,孔子言礼者达70多次。诸如:“子曰:‘道之以政,齐之以刑,民勉而无耻。道之以德,齐之以礼,有耻且格。’”“子曰:‘生事之以礼,死葬之以礼,祭之以礼。’”^①“子曰:‘克己复礼为仁,一日克己复礼,天下归仁焉。’”“子曰:‘非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。’”^②等等,足见孔子对礼的重视。然而,孔子所言之礼主要是指周礼。这是因为,在孔子看来,周朝是最理想的社会,周礼是最完备的规范。故言:“郁郁乎文哉,吾从周。”^③“周之德,其可谓至德矣。”^④“如有用我者,吾其为东周乎。”^⑤然而,礼由何出?其本为何?《论语》则鲜有涉及。孟子是儒家学说的正宗传人,他从人性本善论出发,提出了“辞让之心,礼之端也”的观点,认为礼是人性之善的表现。《孟子·告子上》言:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。”^⑥而“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也。”^⑦故“仁义礼智根于心。”^⑧可见,人性本善,而礼为人之善性之一,此种善性“非

① 《论语·为政》

② 《论语·颜渊》

③ 《论语·八佾》

④ 《论语·泰伯》

⑤ 《论语·阳货》

⑥ 《孟子·告子上》

⑦ 《孟子·告子上》

⑧ 《孟子·尽心上》

外铄我也，我固有之也”。^① 从而把礼界定为一种先天先验之存在。

荀子与孟子相反，他从人性本恶论出发，提出“礼起于欲”的观点，认为礼出于人性之恶欲。《荀子·性恶》言：“人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲、有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。”^②看来人之恶性在于人有欲，“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休。”^③正因于此，荀子言：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争，争则乱，乱则穷，先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”^④故“古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善。”^⑤荀子以人之恶欲论证礼之起源，强调礼的教化作用，对于整齐风俗，稳定秩序有其积极作用。但荀子把礼的产生归之于欲，则缺乏哲学理性。因而，荀子与孟子一样并没有从根本上揭示出礼的本质。

而作为儒学重要文献的《礼记》，则以易学为基础，对礼的起源、本质及其意义做了全新的解说，从而使儒学礼论成为中华文明的重要标志。

首先，《礼记》运用《周易》的宇宙生成学说阐述了礼的本原，提出了“礼本于大一”的自然哲学命题。《礼记·礼器》言：“礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。”^⑥“是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。”^⑦意谓“大一”为礼之本，大一生天地，天地生阴阳，阴阳生四时。天地、阴阳、四时之化是礼产生的

① 《孟子·告子上》

② 《荀子·性恶》

③ 《荀子·性恶》

④ 《荀子·礼论》

⑤ 《荀子·性恶》

⑥ 《礼记·礼器》

⑦ 《礼记·礼运》

自然前提。

可以看出,《礼记》论礼之本原,其思维里路与《周易·系辞》“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”^①之宇宙生成论是完全相同的。其所使用之“天地”“阴阳”“四时”“鬼神”等范畴均为《周易》之常用熟语,诸如:《周易》所言之“易与天地准,故能弥纶天地之道”;“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”;“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”;“阴阳不测之谓神”;“是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时”;“凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也”;“知变化之道者其知神之所为乎”^②等等,不胜枚举。此惟“大一”有别于《易》之“太极”。何为“大一”?据《吕氏春秋》知,“大一”即“太一”。《吕氏春秋·大乐》言:“太一出两仪,两仪出阴阳,阴阳变化,一上一下,合而成章……万物所出,造于太一,化于阴阳。”^③此与《周易·系辞》之意一脉相承。而“太一”又为何?孔颖达《周易正义》言:“太极,太一也。”^④可见,《礼记》之“大一”与《吕氏春秋》之“太一”及《周易》之“太极”乃同意而异名的同一哲学认知对象。而“大一”、“太一”、“太极”究系何物?据班固《汉书·律历志》“太极元气,涵三为一”^⑤及孔颖达疏《礼记·礼运》“大一者,谓天地未分混沌之元气也”^⑥来看,《礼记》之“大一”与《周易》之“太极”乃自然宇宙最高实在之哲学范畴。《礼记》以《周易》的宇宙生成论释礼,把礼之起源纳入《周易》之宇宙生成系统,体现了《礼记》对宇宙大化及人道本原的深刻领悟。

其次,《礼记》运用《周易》的宇宙演化学说阐述礼的产生,提出了“礼生于分别”的历史哲学命题。《礼记·乐记》言:“天地尊卑,君臣定矣;卑高已陈,贵贱位矣;动静有常,大小殊矣;方以类聚,物以群分,则性命不同

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞传》

③ 《吕氏春秋·大乐》

④ 《十三经注疏·周易正义》

⑤ 《汉书·律后志》

⑥ 《十三经注疏·礼记正义》

矣。在天成象，在地成形。如此，则礼者，天地之别矣。”^①又言：“礼者，天地之序也……序故群物皆别。”^②此与《周易·系辞》之“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣；动静有常，刚柔断矣；方以类聚，物以群分，吉凶生矣；在天志象，在地成形，变化见矣”^③的天地分化论及《周易·序卦》之“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所错”^④的宇宙演化论是完全相同的。

在《礼记》看来，混沌元气的“大一”时代，是宇宙的初始阶段，在那个时代，天地未开，人物未分，男女未别。正是随着混沌元气“分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神”^⑤的分别，随之产生了礼。这是因为，有天地之分别，才有阴阳之别；有阴阳之分别，才有男女之别；有男女之分别，才有夫妇、父子、君臣、上下之分别，而礼正是产生于天地、阴阳、男女、夫妇、父子等等分别之需要。正因如此，《礼记·经解》言：“礼为大，非礼无以节天地之神也，非礼无以辨君臣、上下、长幼之属也，非礼无以别男女、父子、兄弟之亲、婚姻疏数之交也。”^⑥“是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼之自别于禽兽也。”^⑦可以看出，以礼为标志的天地阴阳之分别，是人及人类历史的起点。正由于礼的产生，才使人从自然界中区别出来，从此开始了“人文化成”的人类历史，形成了人对自然宇宙的认知和思考。《礼记》以《周易》之天地之分，阴阳之别的宇宙演化论论礼，透视出了《礼记》对人及人类历史的终极体认。

再次，《礼记》运用《周易》的人类起源论论述礼的形成，提出了“礼始于男女”的伦理哲学命题。《礼记·昏义》言：“男女有别而后夫妇有义，夫

① 《礼记·乐记》

② 《礼记·乐记》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·序卦》

⑤ 《礼记·礼运》

⑥ 《礼记·经解》

⑦ 《礼记·曲礼上》

妇有义而后父子有亲,父子有亲而后君臣有正。故曰,昏礼者,礼之本也。”^①《礼记·郊特性》言:“男女有别,然后父子亲;父子亲,然后生义;义生然后礼作。”^②此与《周易》“天地氤氲,万物化醇;男女构精,万物化生”^③,故“夫妇之道不可以不久也”^④的人类起源学说是完全一致的。在《礼记》看来,人与天分别,是人及人类社会的起点,而人与人分别则是人伦初始的开端。而人与人之分别始于男女之分别,没有男女之别,也就没有人及人类历史。

所以,男女之别直接关乎到人类自身的延续及人伦秩序的建立。而所谓男女之分并不是指自然状态下的性行为分工,而是指人类夫妇之伦的诞生。正因为如此,《周易·家人彖》有“女正位乎内,男正位乎外,男女正,天地之大义也。家人有严君焉,父母之谓也,父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,而家道正,正家而天下定矣”。^⑤ 所以,《礼记·内则》言:“礼始谨于夫妇,为宫室,别内外。”^⑥《礼记·中庸》言:“君子之道,造端于夫妇,及其至也,察乎天地。”^⑦事实上,男女之分,夫妇之别,是人类发展史上具有划时代意义的进步,从此,人类告别了蒙昧,步入了文明,这正是《礼记》礼论的根本精神和本质意义。《礼记》以《周易》的人类起源论论述儒学礼论,把礼看成是宇宙分化、人伦初始、社会文明的结果,为儒学礼论奠定了坚实的自然伦理哲学基础。有鉴于此,《礼记·乡饮酒义》明确指出:“古之制礼也,经之以天地,纪之以阴阳,参之以三光,政教之本也。”^⑧只有以礼约束社会生活,规范人伦纲纪,才能达到天人合一、宇宙和谐的理想秩序。故《礼记·曲礼上》言:“夫礼,所以定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也。……道德仁

① 《礼记·昏义》

② 《礼记·郊特性》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·序卦》

⑤ 《周易·家人》

⑥ 《礼记·内则》

⑦ 《礼记·中庸》

⑧ 《礼记·乡饮酒义》

义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辨诉,非礼不决;君臣上下,父子、兄弟非礼不定。”^①从而使儒学礼论得以充实和完善。

当然,《礼记》以易学充实完善儒学,并使易学借助儒学得以弘扬和发展,不只表现在礼论上,其天人学说、中庸学说、大学学说、大同学说等等,无不表现出这一基本特征,因本文篇幅所限,不一一赘述。

三、《礼记》明确了《易》在儒经中的位置

《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》是古今公认的儒学经典。然而,正是《礼记》把《易》纳入了儒经之序,明确了《易》在儒经中的位置,从此,儒家经典中有了《易》的名目。

众所周知,在孔子的教学科目中没有《易》。孔子的教学内容主要体现为《诗》《书》《礼》《乐》。《论语·泰伯》言:“子曰:兴于《诗》,立于《礼》,成于《乐》。”故言:“不学《诗》,无以言;不学《礼》,无以立。”^②故司马迁言:“子以《诗》《书》《礼》《乐》教,弟子盖三千焉。”^③荀子虽言《易》,但也没有将《易》纳入儒经之列。《荀子·劝学》言:“故《书》者政事之纪也,《诗》者中声之所止也,《礼》者法之大分,类之纲纪也。故学至乎《礼》而止矣,夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也,《乐》之中和也,《诗》《书》之博也,《春秋》之微也,在天地之间者毕矣。”^④又言:“《礼》《乐》法而不说,《礼》《乐》故而不切,《春秋》约而不速。”^⑤《荀子·荣辱》言:“夫先王之道,仁义之统,《诗》《书》《礼》《乐》之分乎……夫《诗》《书》《礼》《乐》之分,固非庸人之所知也。”^⑥《荀子·儒效》再言:“故《诗》《书》《礼》《乐》之道归是矣,《诗》言是,其志也;《书》言是,其事也;《礼》言是,其行也;《乐》言是,其和也;

① 《礼记·曲礼上》

② 《论语·泰伯》

③ 《史记·孔子世家》

④ 《荀子·劝学》

⑤ 《荀子·劝学》

⑥ 《荀子·荣辱》

《春秋》言是,其微也。”^①以上有关荀子谈论儒经之话语均未提及《易》,看来并非偶然之疏漏。

另外,《商君书·农战》亦有对儒经的排序,即《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》,^②惟独没有提到《易》。在先秦子书中,惟《庄子》对儒家经书的名目及其内容之论述最为完备,且将《易》纳入儒经之序。如上所引,《天运》言:“孔子谓老子曰:丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》自以为久矣。”《天下》言:“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道别,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。”然如上所言,《庄子》真伪难辨,其说不足为证。事实上,《易》在先秦只是作为卜筮之书,并没有纳入儒经系列。正因为如此,秦始皇焚书也不把《易》列为对象。《汉书·艺文志》“及秦焚书,而《易》为筮卜之事,传而不绝”^③即为证。以此而言,秦汉以前,《易》并没有成为儒家经典。

而为儒家后学公认的儒学重要文献之《礼记》,其有《经解》一篇,假托孔子之语专门论述了儒家经书的排序及其内容,从而把《易》纳入儒经之序,明确了《易》在儒经中的位置,遂有儒学“六艺”之称流行于世。《礼记·经解》言:“孔子曰:入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁清精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。故《诗》之失,愚;《书》之失,诬;《乐》之失,奢;《易》之失,贼;《礼》之失,烦;《春秋》之失,乱。其为人也,温柔敦厚而不愚,则深于《诗》者也;疏通知远而不诬,则深于《书》者也;广博易良而不奢,则深于《乐》者也;洁静精微而不贼,则深于《易》者也;恭俭庄敬而不烦,则深于《礼》者也;属辞比事而不乱,则深于《春秋》者也。”^④正由于《礼记》的倡导,儒家六艺有了《易》之名目。

可以说,《礼记》的出现标志着《易》被纳入了儒学思想体系。于是,汉人论说儒家经书,无一例外地沿袭了《礼记》之成说。诸如:西汉贾谊《新

① 《荀子·儒效》

② 高亨《商君书注释》

③ 《汉书·艺文志》

④ 《礼记·经解》

书》将儒学六艺排列为《诗》《书》《易》《春秋》《礼》《乐》。《道德说》言：“《书》者，此之著者也；《诗》者，此之志者也；《易》者，此之占者也；《春秋》者，此之纪者也；《礼》者，此之体者也；《乐》者，此之乐者也。”^①《淮南子·泰族》将儒家六艺排列为《诗》《书》《易》《礼》《乐》《春秋》。《泰族训》言：“温柔惠良者，《诗》之风也；淳庞敦厚者，《书》之教也；清明条达者，《易》之义也；恭俭尊让者，《礼》之为也；宽裕简易者，《乐》之化也；刺几辨义者，《春秋》之靡也。”^②及至司马迁《史记·太史公自序》将儒家六艺之序更排为《易》《礼》《书》《诗》《乐》《春秋》。《易》一跃而成为六艺之冠，群经之首。

西汉董仲舒对策之后，汉武帝因其《乐》有谱而无文，故改六艺为五经，设立五经博士，《易》乃为五经之首，被立为学官，随之汉代治《易》之风大起。故班固著《汉书·艺文志》沿承司马迁之意以《易》为六艺之首，群经之冠，并以《易》为诸经之源总结各家学说。其于《易》十三家之后概括道：“《易》曰：‘密牺氏仰观象于天，俯观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。’至于殷周之际，纣在上位，逆天暴物，文王以诸侯顺命而行道，天人之占可得而效，于是重易六爻，作上下篇。孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之翼十篇。故曰，《易》道深矣，人更三圣，世历三古。及秦焚书，而《易》为筮卜之事，传而不绝。”^③于《书》九家之后以《易》总结道：“《易》曰：‘河出图，络出书，圣人则之，’故《书》之所起远矣。”于《礼》十三家之后引《易》总结道：“《易》曰：‘有夫妇父子君臣上下，礼义有所错。’而帝王质文世有损益，至周曲为之防，事为之制，故曰：‘礼经三百，威仪三千。’”于《乐》六家之后引《易》总结道：“易曰：‘先王作乐崇德，殷荐之上帝，以享祖考。’故自黄帝下至三代，乐各有名。”于小学十家之后引《易》总结道：“《易》曰：‘上古结绳以治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸决……故周官保氏掌养国子，教之六书。”并进而在“道家者流”章言：“《易》之兼兼，一谦

① 《贾谊集·道德说》

② 《淮南子·泰族训》

③ 《汉书·艺文志》

而四益,此其所长也。”在“兵家者”章言:“《易》曰:‘古者弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利,以威天下,’其用上矣。”在“天文者”章言:“《易》曰:‘观乎天文,以察时变。’”在“蓍龟者,圣人之所用也”章言:“《易》曰:‘定天下之吉凶,成天下之者,莫善于蓍龟。’是故君子将有为也,将有行也,问焉而以言,其受命也如向,无有远近幽深,遂知来物,非天下之至精,其孰能与于此。’”在“杂占者,纪百事之象”章言:“《易》曰:‘占事知来,’众占非一,而梦为大,故周有其官。”在“数术者,皆……史卜之职也”章言:“《易》曰:‘苟非其人,道不虚行。’”正因如此,班固在“凡六艺一百三家”之总括中指出:“六艺之文,《乐》以和神,仁之表也;《诗》以正言,义之用也;《礼》以明体,明者著见,故无训也;《书》以广听,知之术也;《春秋》以断事,信之符也。五者,盖五常之道,相须而备。而《易》为之源。”故曰:“‘《易》不可见,则乾坤几乎息矣。’言与天地为终始也。”在“法家者流”章言:“《易》曰:‘先王以明罚飭法,’此其所长也。”在“诸子十家,其可观者九家而已”章言:“《易》曰:‘天下同归而殊涂,一致而百虑。’今异家者各推所长,穷知究虑,以明其志,虽有蔽短,合其要归,亦六经之支流裔。”如此等等,在班固看来,《易》为六经之源,而六经又是诸子之源,把《易》放到了一个非常重要的位置,从而使《易》又获得了六经之源的殊荣。可以说,从《礼记》到《史记》再到《汉书》,儒学对《易》学的运用达到了普及的程度,而《易》学借助于儒学也得到了空前地弘扬和发展。

综上所述,《礼记》对古代易学的发展作出了重要贡献,它在中国古代易学发展史上占有十分重要的地位。

《易传》自然宇宙哲学简论

以“生生”精神，“变通”理念和“尚中”意识为基本特征的《易传》自然宇宙哲学思想对中国古代哲学的发展产生过重要而深远的启迪和影响。探讨《易传》的自然宇宙哲学思想，有助于我们深刻认识和准确体悟《易传》的自然宇宙哲学智慧。

一、“生生”是《易传》自然宇宙哲学的根本精神。

《易传》把整个自然宇宙看成一个生命的有机整体，以“易”为自然宇宙的生命本源。《易传·系辞》言：“易与天地准，故能弥纶天地之道。”“易广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”^①看来，“易”就是自然宇宙之本、生命万物之源。故“易开物成务”，“天地设位，而易行乎其中矣”，“乾坤成列，而易立乎其中矣。”若“易不可见，则乾坤或几乎息矣”^②。因而，《易传》认为，古人作《易》的目的就在于“以通神明之德，以类万物之情”^③，以明天下之故。然，何

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞下》

谓之易?《易传·系辞》言:“日新之为盛德,生生之谓易。”^①可以看出,大化流行,万物化生,生生不息,生命不止的流转就是“易”。“是故,易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”^②生生之易是一个连续不断,永无终始的生命衍生过程。它“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”^③。《易传》对“易”的生命本体的坚信,否定了宇宙自然衍化的神权支配论。

归纳《易传》的自然宇宙生命精神,我们可以从中得到如下启示。

其一,时间是自然宇宙生命的存在方式。在《易传》看来,没有时间的无限持续和无限延伸,就没有生命的不断创新和永恒存在。所以,《易传》把自然宇宙的生命衍生看作一个时间的无限持续过程。《彖传·丰》言:“天地盈虚,与时消息。”^④《彖传·随》言:“天下随时,随时之义大矣哉。”^⑤《彖传·损》言:“损益盈虚,与时偕行。”^⑥《系辞传》言:“变通者,趣时者也。”^⑦可见,时间是宇宙生命的存在方式。而时间的本性是一维性,永远朝着一个方向前进,只有纵向的延伸,没有横向的扩张。正因为如此,人类生命也是宇宙自然生命的有机整体,是宇宙自然生命的延伸和提升。故《彖传·乾》言:“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流行,大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”^⑧《系辞传》言:“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。”^⑨《说卦传》言:

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞上》

④ 《彖传·丰》

⑤ 《彖传·随》

⑥ 《彖传·损》

⑦ 《周易·系辞下》

⑧ 《周易·乾》

⑨ 《周易·系辞下》

“是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”^①把自然界和人类社会看成一个有机整体，从而使人的存在溶入自然宇宙的生命精神之中。

其二，天地是自然宇宙的生命本体。在《易传》看来，自然宇宙以天地为载体，而天地则是宇宙的生命本体。若无天地，也就无所谓生命。所以，生生是天地最高品性。《系辞传》言：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”^②乾即天，坤即地，天以大生，地以广生。故“大哉乾元，万物资始”。^③“至哉坤元，万物资生。”^④“天地因温，万物化醇。”^⑤“天地感而万物化生。”^⑥“天地相遇，品物成章。”^⑦正因为如此，《系辞传》概括说：“天地之大德曰生。”^⑧《彖传·归妹》亦言：“天地不变，而万物不生。”^⑨《序卦传》进一步将其理论化为：“有天地然后万物生焉”，“有天地然后有万物”，“盈天地之间者唯万物焉”，^⑩把天地看成了自然宇宙的生命本体，肯定了天地在宇宙自然生命衍生中的重要作用。

其三，阴阳是自然宇宙的生命本质。在《易传》看来，阴阳交感、阴阳互动、阴阳流转是自然宇宙生命的不竭源泉。阴阳的最初意义是指日光的向背，《易传》将其引申为事物的正反两个方面，即宇宙间两种相互对立和相互消长的势力和趋势，把阴阳的相互作用看作宇宙自然生

① 《周易·说卦》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·乾》

④ 《周易·坤》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·咸》

⑦ 《周易·姤》

⑧ 《周易·系辞下》

⑨ 《周易·归妹》

⑩ 《周易·序卦》

命衍生的根本法则。故言：“一阴一阳之谓道。”^①《易传》认为，阴阳之道在不同的生命现象中具有不同的表现形式，有刚柔，有男女，有夫妇，变化无常，神妙无穷。从日月的流转看，“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。”^②从四时的变化看，“寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”^③从天地的交合看，“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”^④从人类的生息繁衍看，“有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子……”^⑤这是因为，在《易传》看来，日为阳，月为阴；暑为阳，寒为阴；男为阳，女为阴；天为阳，地为阴；刚为阳，柔为阴。^⑥故“阴阳不测之谓神。”^⑦正因为阴阳的变化神妙无穷，因而生命的形式无穷多样。阴阳不息，生生不止，宇宙自然一片生机盎然。

其四，人是自然宇宙生命的主体。在《易传》看来，人与自然是同一的，同构的，因而，人与自然“同声相应，同气相求”，^⑧“方易类聚，物以群分”，^⑨性如同类，亲如同胞。人为天地共生，人属阴阳所造。所以，人以爱生为性，人以重生为德。但，人毕竟不同于自然，人不仅能够“裁成天地之道”，人也可以“辅相天地之宜”。^⑩所以，《系辞传》言：“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。”^⑪《说卦传》言：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞下》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞下》

⑤ 《周易·序卦》

⑥ 《周易·说卦》

⑦ 《周易·系辞上》

⑧ 《周易·文言乾》

⑨ 《周易·系辞上》

⑩ 《周易·泰》

⑪ 《周易·系辞下》

义。兼三材而两之，故易六画而成卦。”^①这说明人在天地之间具有特殊的地位和作用。正因为如此，《彖传·贲》言：“刚柔相交，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下。”^②“天文”代表了自然宇宙的生生之道，“人文”体现了天下文明的人文景观。可见，人是自然宇宙生命的主体，人的生命存在在宇宙自然生命中负有着特殊的价值使命。《易传》依生生精神审视自然宇宙，把整个自然宇宙看作一个生命的有机整体，这表明天人合一、天人同构、天人一体是自然宇宙本性的体现。

二、“变易”是《易传》自然宇宙哲学的基本理念。

《易传》把整个自然宇宙看作一个无穷变化的客观过程，以“变”为自然宇宙存在的根本属性。《系辞传》言：“易之为书也，不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”^③所以，《易传》十分重视宇宙自然之变的本性。“易，穷则变，变则通，通则久。”^④“刚柔相推，变在其中矣。”^⑤“在天成象，在地成形，变化见矣。”^⑥“知变化之道者，其知神之所为乎。”^⑦可以说，自然宇宙是一个永恒变化的过程。

在《易传》看来，“变”体现着自然宇宙衍化的必然性。“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”^⑧“变”体现着自然宇宙衍化的客观性。“通其变，遂成天下之文。极其数，遂定天下之象。非天

① 《周易·说卦》

② 《周易·贲》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞下》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《周易·系辞上》

⑧ 《周易·系辞上》

下之变,其孰能与于此?”^①所以,《系辞传》言:“变化者,进退之象也。”^②“变”体现着自然宇宙衍化的普遍性。“代而裁之存乎变,推而行之存乎通。”^③“刚柔相推,变在其中矣;系辞焉而命之,动在其中矣。”^④正因于此,《易传》认为,若能认识宇宙自然变化的品性,人们的认识水平也就达到了很高的境界:“穷神知化,德之盛也。”^⑤《易传》之所以具有“尚变”的理念,得益于上古之人对于自然宇宙现象“仰观”“俯察”的直观思维。事实上,以“变”概括自然宇宙的根本品性,反映出了主观辩证法与客观辩证法在《易传》中的统一。

综观《易传》的“变通”理念,我们可以体悟如下重要观点。

其一,“变”是宇宙生生的内在机制。生生精神是宇宙的根本精神。从《易传》各篇看,《易传》所言之“生生”实质上也就是“变生”。只有变,生生才有可能,唯其变,生生才能得以显现。可见,生生是宇宙自然之变的结果,而生生本身就已内含着变,从而推动着新的生生。这是因为,变中有生,变使生生有着无限的内在张力。生中有变,生使变具有了实在的物质前提。正因为生在变中得到了不断的拓展和创新,变在生中获得了真实的存在和体现,因而,变动不止,生生不息。

其二,“变”是自然宇宙存在的根本属性。自然宇宙是在不断的变易中产生和形成的,自然宇宙又是在不断的变易中存在和发展的。所以,《易传》提出了“唯变所适”的命题,可见,“变”是宇宙自然的根本属性。“变”作为宇宙自然的根本属性,具有四个明显特点:(1)变与时相连。所谓“与时俱进”,“与时俱往”即谓此。《系辞传》言:“易之为书也,原始要终以为质也。”故“惧以终始,其要无咎,此之谓易之道也。”^⑥可以说,变与生生不息的生命精神是合而为一的。(2)变与四时相合。所谓“变通配四时”,

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞下》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·系辞下》

“变通莫大于四时”即谓此。《易传》认为,四时之成赖于阴阳,阴阳是四时交替的内在根据,而四时交替乃为最大的宇宙通变。万物的化育,生命的流转赖于四时之变。因而,没有四时之交替,也就没有永恒之生生,没有生生,也就无所谓变。可见,宇宙自然的四时之交是宇宙自然生生的基本法则。故《说卦传》言:“昔者圣人之作易也,得以顺性命之理。”^①以此而言,“变”具有永恒的绝对性。(3)变与象相表里。所谓“观象知变”即谓此。“变”为宇宙生生之机制,“象”为宇宙生生之彰现。所以,“动则观其变”,“居则观其象。”可见,变与象相表里。变而成象,象依于变。象不能无变而独显,变亦不能无象而独存。(4)变与反相一致。反即循环、周转、复归。所谓“无往不复”,“终则有始”,“原始反终”即谓此。因此《系辞传》言:“知周乎万物,而道济天下,故不过。”^②事物之变呈现着循环往复的特点,始则终,终则始,“原始反终,故知死生之说。”^③可见,反复、循环、重叠、周转是自然天道运行的基本规律。《易传》关于“变”的循环性、周转性的论述,表明《易传》作者已猜测到了事物螺旋式上升和曲折性前进的基本趋势。

其三,“变”是宇宙阴阳矛盾的相克相转。《易传》所揭示的阴阳、刚柔、男女等对立现象实质上是揭示事物的矛盾现象。在《易传》看来,宇宙自然万物的生存流变,无不是在阴阳相推,刚柔相荡,男女构精的相互冲突、相互交感中实现的。而在这些复杂的矛盾形式中无不贯穿着变。所谓“刚柔相推而生变化”,“男女构精,万物化生”,就是指事物矛盾的相互克服和相互转化。而相克相转既是阴阳矛盾的消融,又是阴阳矛盾的转化。相克相转以对立为前提,以生生为结果。在宇宙自然中,天地是最大的阴阳,亦即最大的矛盾,而天地阴阳的交合流转则是宇宙自然界中最大的生命源泉。故言“天地之大德曰生”。为因如此,《易传》将“变”推衍为“变易”、“变革”,以“变易”、“变革”的观点化解社会矛盾,揭示除旧布新之意:“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人。”^④可见,自然宇宙的阴阳相

① 《周易·说卦》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·革》

转,人类社会的除旧布新体现着宇宙流变的根本精神。《易传》将“变”视为宇宙自然存在的根本属性,预示了变易革新,新陈代谢的客观必然性,这表明以变化发展的观点认识和把握宇宙自然现象及其规律是对宇宙自然本性的肯定。

三、“尚中”是《易传》自然哲学的最高目标

《易传》不仅把自然宇宙看作一个生生不息、变化不止的有机整体,而且以“中”为自然宇宙的最高品德。《彖传·临》言:“刚中而应,大亨以正,天之道也。”^①《彖传·无妄》言:“动而健,刚中而应,大亨以正,天之命也。”^②《彖传·节》言:“中正以通,天地节而四时成。”^③看来,“中”之性是宇宙自然的最高品德。故《易传》具有浓厚的“尚中”意识:“利见大人,尚中正也。”^④“刚中正,履帝位而不疚,光明也。”^⑤“舆说车复,中无尤也。”^⑥“刚中而应,行险而顺,以此毒天下,而民从之。”^⑦故“中不自乱”,^⑧“中有庆也。”^⑨把“尚中”作为契合自然宇宙和谐发展的最高目标。

归纳《易传》对“中”的论述,可有如下几类:(1)中正,即中而正直。《彖传·同人》言:“文明以健,中正而应,君子正也。”^⑩《彖传·离》言:“重明以丽乎正,乃化成天下,柔丽乎中正,故亨。”^⑪(2)正中,即不偏不倚。

① 《周易·临》

② 《周易·无妄》

③ 《周易·节》

④ 《周易·讼》

⑤ 《周易·履》

⑥ 《周易·大畜》

⑦ 《周易·师》

⑧ 《周易·履》

⑨ 《周易·困》

⑩ 《周易·同人》

⑪ 《周易·离》

《彖传·需》言：“位乎天位，以正中也。”^①《象传·比》言：“显比之吉，位正中也。”^②(3)刚中，即刚健中正。《彖传·井》言：“改邑不改井，乃以刚中也。”^③《彖传·升》言：“柔以时升，巽而顺，刚中而应，是以大亨。”^④(4)中行，即中正而行。《象传·师》言：“长子帅师，以中行也。”^⑤《象传·泰》言：“得尚于中行，以光大也。”^⑥(5)中道，即中直之道。《象传·蛊》言：“干母之蛊，得中道也。”^⑦《象传·离》言：“黄离元吉，得中道也。”^⑧(6)中直，即中正刚直。《象传·困》言：“徐有说，以中直也。”^⑨(7)时中，即依时而中。《彖传·蒙》言：“蒙亨，以享行时中也。”^⑩……《易传》的“尚中”意识体现了天地万物生存发展的根本之道，是对自然宇宙变易法则的直观表述，其意义就在于启迪人们中正正直，中行行正。

概括《易传》的“尚中”观念，我们可以从中领悟到以下道理。

其一，“执中”是对自然宇宙平衡、和谐法则的根本观照。宇宙自然界的万事万物，从动物结构的双侧对称到植物生长的两侧相应，从宇宙天地的阴阳和谐到人类社会的生态平衡，无不呈现着平衡、和谐的状态。正是由于宇宙自然的和谐、平衡的大中之道，映射出了人生行为的不偏不倚和中直刚正之则。在宇宙自然界中，阴阳变易是宇宙化生的本质，而阴阳两种势力的构成原则即为中正。故《易传》将“中”作为对宇宙法则的最高体认，将“执中”看作人类追求完美的最高目标。《易传》尽管受当时理论思维水平的限制，未能将“中”上升为哲学范畴，但它对客观物象的平稳、和谐状态的观察体认却是正确的。因此，《易传》十分重视卦象的中位，认为“二

-
- ① 《周易·需》
 - ② 《周易·比》
 - ③ 《周易·井》
 - ④ 《周易·升》
 - ⑤ 《周易·师》
 - ⑥ 《周易·泰》
 - ⑦ 《周易·蛊》
 - ⑧ 《周易·离》
 - ⑨ 《周易·困》
 - ⑩ 《周易·蒙》

多誉”，“五多功”。这是因为卦象的二爻处于下卦中位，五爻处于上卦中位。二五爻阴阳当位则吉。所谓吉，也就是反映事物客观法则的结果。故《彖传·节》言：“刚柔分而刚得中，当位以节，中正以通。”^①《彖传·小过》言：“柔得中，是以小事吉也。刚失位而不中，是以不可大事也。”^②可见，遵循宇宙自然平衡、和谐的自然法则，也就是尊重宇宙自然不偏不倚的大中之道。

其二，“时中”是对自然宇宙和谐变易的确认。阴阳是宇宙变易的本质，而中正则是阴阳变易的基本原则。阴阳当位谓之中，不当位谓之不中。然而，阴阳交易流转则是变化的、流转的，因而中正之位也就不是僵死的、呆板的，而是随时而变的。“依时而中”，“随时以处中”。这反映出了《易传》作者对“中”的灵活性、变易性的辩证确认，它表现出了“易，穷则变，变则通，通则久”^③以及“日新之为盛德，生生之谓易”^④的积极进取、变通创新的精神，而这种变通创新、积极进取的精神正是得益于大自然的“时中”品德。所以，《易传》解释《易经》六十四卦和三百八十四爻之义，就是依照自然宇宙的这种“时中”品德，揭示出客观事物在其不同时期、不同阶段的变化发展以及主体所应采取的相应行为。故有“应乎天而时行”，^⑤“承天而时行”^⑥之语。可以说，《易传》的“时中”观念蕴含着变通创新的生存态度和积极进取的生存智慧。

其三，“尚中”是契合自然宇宙法则的最高理想。正因为“中”是天地万物生成发展的根本之道，是自然宇宙的根本原则。因此，依中接物，依中立身，依中行事便是人类契合自然宇宙法则的最高目标和最高理想。故《彖传·无妄》言：“动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。”^⑦《彖传·大

① 《周易·节》

② 《周易·小过》

③ 《周易·系辞下》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·大有》

⑥ 《周易·文言坤》

⑦ 《周易·无妄》

过》言：“刚过而中，巽而说行……乃亨。”^①“中”之所以具有如此之作用，就在于它符合客观自然的辩证本性。因而，符合客观辩证本性的行为也就是规范的行为、合理的行为。所以，《易传》的“尚中”意识实质上也就是要求人们按照客观辩证法办事，随时处理主体与客体的辩证关系。而要处理好人与自然、主体与客体的关系，人就必须“取中”、“执中”、“尚中”。可以看出，“尚中”既是对宇宙自然法则的体认，又是对人的主体能动性的肯定。《易传》的“尚中”意识对中国哲学产生了巨大的影响，正是在这种“尚中”意识的启迪下，中国哲学形成了“中庸”智慧和“中和”理念，从而使中国哲学具有了独特的辩证思维模式。

总之，探讨《易传》的自然宇宙哲学思想，体味《易传》的“生生”精神、“变易”理念和“尚中”意识，不仅使我们对中国传统哲学的自然宇宙智慧有一个初步的认识和理解，而且也使我们能够更好地领略现代辩证唯物主义哲学的思想意蕴。

^① 《周易·大过》

《易传》社会历史哲学简论

以人类历史的起源、人类历史的发展以及人类历史的动力为其研究对象的《易传》历史哲学思想,对中国古代历史哲学的形成和发展产生了重要而深远的启迪和影响。探讨《易传》的历史哲学思想,有助于我们深刻认识和准确体悟《易传》的历史哲学智慧。

一、《易传》历史哲学的理论前提——揭示人类历史起源

《易传》把人类历史看成自然史的有机整体,认为人类历史是自然史的有机组成部分,是自然史的延伸和提升。《易传》言:“大哉乾元,万物资始,乃统天,云行雨施,品物流行,大明终始,六位时成,时乘六龙以御天,乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞,首出庶物,万国咸宁。”^①“至哉坤元,万物资生,乃顺承天,坤厚载物,德合无疆,含弘光大,品物咸亨。”^②以《说卦》之意“乾为天,坤为地”看,《易传》的乾坤生物亦即天地生物。故有“天以大生”、“地以广生”、^③“天地之大德曰生”^④之语。很显然,在《易传》看来,是天地化生了万物,创造了人类,始建了国家,即“首出庶物,万国咸宁”。

① 《周易·文言乾》

② 《周易·文言坤》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·系辞下》

没有天地化生万物,也就没有人类历史的起源。可以看出,人类历史是自然史发展到一定阶段的产物,人类历史是自然史的有机整体。

正因为如此,《易传》将宇宙自然万物的演化与人类历史的起源作了逻辑的展示:“有天地然后万物生焉,……有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。”^①再一次表明,天地是宇宙万物的始生之源,人及人类社会是宇宙自然界发展到一定历史阶段的产物,没有天地万物的产生,也就没有人及人类历史的产生,人类史是自然史的有机整体,是自然史的延伸和提升。《易传》把人及人类历史看作自然宇宙发展演化到一定阶段的产物,把人类史看成自然史的有机整体,从自然史的发展演化来揭示人类历史的起源,否定了人类历史起源问题上的天命史观。

纵观《易传》关于人类历史的起源学说,我们可以从中受到如下启示:

其一,天地万物的存在是人类历史的前提。在《易传》看来,没有天地,也就没有万物,没有万物,也就没有人类。故“天地养万物”,^②“天施地生,其益无方”,^③“天地变化,草木蕃,天地闭,贤人隐。”^④因为如此,《易传》充分表达了天地万物的存在对于人类历史的极端重要性:“天地交而万物通也。”^⑤“天地感而万物化生。”^⑥“天地氤氲,万物化醇。”^⑦“天地不交而万物不兴。”^⑧意谓天地是万物化生的总根源,而人及人类与万物一样,是天地自然而然的产物,因而,人类作为万物之一物,其产生的根源同属于天地。

正因为如此,人与天地万物“同声相应,同气相求。”“与天地合其德,与

① 《周易·序卦》

② 《周易·颐》

③ 《周易·益》

④ 《周易·文言坤》

⑤ 《周易·泰》

⑥ 《周易·咸》

⑦ 《周易·系辞下》

⑧ 《周易·归妹》

日月合其明,与四时合其序。”“本乎天者亲上,本乎地者亲下。”^①可见,天地使人生,万物使人成。人生始于天地,人成依于万物,天地万物者,人类始生之本也。故人应以顺天为行,以爱物为性,“辅相天地之宜,裁成天地之道。”^②从而促使天地之道更加完满,协调万物之情更加合宜。

有鉴于此,《易传》又把从天地万物的自然状态之中区别了出来,认定万物之中唯人能够成就天地之大德,全成万物之通宜,从而为人赋予了特殊的价值使命。《易传》言:与天地万物相比,“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜。”^③与宇宙自然状态相比,人能“见天下之动,而观其会通,以行其典礼。”^④故言:“天地设位,圣人成能,人谋鬼谋,百姓与能。”^⑤可以看出,在《易传》看来,人类出现之后,天地始生万物的德性有赖于人类去成就。正因为人类能够成就天地之道,全成万物之性,因而,人便高出于宇宙万物之上,具有了与天地同样的德性。为因如此,《易传》把人提升到与天地同等重要的位置来看待:“易之为书也,广大悉者,有天道焉,在地道焉,兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”^⑥“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故易六画而成卦。”^⑦突出了人类在天地间的重要地位,肯定了人类自身的价值存在。

其二,男女分别是人类历史的起点。《易传》认为,“乾为天,坤为地,”“天为阳,地为阴,”男为阳,女为阴。^⑧故言:“乾道成男,坤道成女。”^⑨“天地氤氲,万物化醇;男女构精,万物化生。”^⑩肯定男女阴阳的交感、互动和流

① 《周易·文言乾》

② 《周易·泰》

③ 《周易·系辞上》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·系辞下》

⑦ 《周易·说卦》

⑧ 《周易·说卦》

⑨ 《周易·系辞上》

⑩ 《周易·系辞下》

转是自然宇宙万物的生命本质。男女阴阳变化不止,宇宙万物生生不息。《易传》之所以运用男女比附阴阳,就在于在《易传》看来,乾阳刚健,坤阴柔顺,只有运用人类男女之特征才能恰当地表示自然宇宙阴阳之特征。故乾阳称呼男,坤阴语之女,“一阴一阳之谓道。”^①而人类对男女之性的认知则意味着人类的启蒙。

《易传》正是基于人类对男女特性的认知,才使用了以男女表示阴阳的比附,它表明人类自觉意识的觉醒在《易传》中得到充分体现。事实上,在人类未达到自觉意识的觉醒之前,自然状态下的性行为分工已经存在,但那个时代只有无差别的群体意识,而没有男女之概念,人们也并不知道男女的真正含义为何物。而人类对男女含义的自觉认知,是原始氏族解体之后的事,它标志着人类已不再是自然状态下的动物人,而已经是具有了自觉意识和自觉理性的社会人,于是便出现了被赋予特定社会角色意义的男女之名。

正因为如此,《易传》把男女之别纳入了人类历史的发展序列进行考察,并将人类的两性区别命之以男女,其旨在于把人类社会的男女之别与自然状态下的性行为分工区别开来。可以看出,《易传》的“有男女然后有夫妇”之男女并不是指自然状态下的性行为分工,而是指社会角色意义上的男女之别,从而把人类历史的起点牢牢地建立在了人类理性自觉的基础之上。

其三,夫妇之伦是人类历史的基础。在《易传》看来,人类历史的起源不只是表现于人与天的分别以及男与女的分别,更为重要的还在于夫妇之道的确立。夫妇之道的确立,标志着人类已经告别了群婚杂处,只识其母不知其父的蒙昧时代而进入了婚姻家庭的文明社会。正因为有了夫妇之道的人伦关系,才有了人类社会的父子之别、兄弟姊妹之别、君臣上下之别,而这种人伦之分正是在夫妇之道的基础上确立起来的。可见,夫妇之伦是全部人伦关系的基础。

事实上,夫妇之道的确立,是人类社会由蒙昧步入文明的重要标志,从

^① 《周易·系辞上》

此,也就开始了真正意义上的人类历史。可以说,人类历史就是人的历史,没有真正意义的人的存在,也就没有真正意义的人类历史。而唯有夫妇之道的确立,才有了人的社会角色以及人的社会职责的定位,人类才开始了各安其位、各守其职、各尽其责的社会生活。从此,也才有了人类认知自身、认知社会的人类社会历史。

正因为如此,《易传》言:“刚柔相错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变,观乎人文,以化成天下。”^①因为如此,《易传》对夫妇之道的确立给予了热情的赞扬和高度的评价:“女正位乎内,男正位乎外,男女正,天地之大义也。家人有严君焉,父母之谓也,父父,子子,兄兄,弟弟,夫夫,妇妇,而家道正,正家而天下定矣。”^②“天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也。”^③故“夫妇之道,不可以不久也,故受之以恒,恒者,久也。”^④事实上,男女之分、夫妇之别是人类历史上具有划时代意义的进步。

《易传》以天人之别、男女之别、夫妇之别揭示人类历史的起源,体现了《易传》对人类历史的终极认知。

二、《易传》历史哲学的根本主题——揭示人类历史发展

《易传》把人类历史看作人的历史,认为人类历史是人类自己的生产活动史。《易传》言:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情,作结绳而为网罟,以佃以渔,盖取诸《离》。包牺氏没,神农氏作,斲木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下,盖取诸《益》。日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸《噬嗑》。神农氏没,黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。易穷则变,变则

① 《周易·贲》

② 《周易·家人》

③ 《周易·睽》

④ 《周易·序卦》

通,通则久。是以自天祐之,吉元不利。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治,盖取诸《乾》《坤》。剡木为舟,剡木为楫,舟楫之利以济不通,致远以利天下,盖取诸《涣》。服牛乘马,引重致远,以利天下,盖取诸《随》。重门击析,以待暴客,盖取诸《豫》。断木为杵,掘地为臼,杵臼之利,万民以济,盖取诸《小过》。弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利,以威天下,盖取诸《睽》。上古穴居而杂处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇,以待风雨,盖取诸《大壮》。古之葬者,厚衣这以薪,葬之中野,不封不树,丧期无数,后世圣人,易之以棺槨,盖取诸《大过》。上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察,盖取诸《夬》”^①

在《易传》看来,人类为了自身的生存和发展,从一开始便同生产活动结下了不解之缘。按照《易传》的逻辑思路,人类远在包牺氏时代就开始了渔业和畜牧业的生产,神农氏时代出现了农业和商业,黄帝、尧、舜时代有了更为复杂多样的生产资料和生活资料。《易传》是《易经》的释文,为了突出和强调《易经》“尚象制器”的精神,故加入了诸多“盖取诸……”之辞,如若从中去掉这些“盖取诸……”之辞,就可完全清晰地解读《易传》的人类社会发展史,它明确地展现了人类从远古蹒跚而来的历史事实,而这一历史进步的内在根据就是人类的生产活动。正是由于人类的生存需要,人类便从事着不间断的生产活动。而正由于人类不间断的生产活动,把人类一步一步地推向了文明,推向了进步。可见,一部人类发展史也就是一部人类自身的生产活动史。《易传》从人类的生产活动出发揭示人类历史的发展,透视出了人是人类历史发展的创造者和推动者这样一个永恒真理。

归纳《易传》关于人类历史的发展学说,我们可以从中领悟到如下观点。

其一,生产活动是人类历史发展的内在根据。从《易传》描述人类历史的发展过程看,人类历史从一开始就与生产活动紧密联系,是人类生产活动的不断深化和生产领域的不断扩大,推动了人类历史的不断发展。包牺氏时代的渔业牧业生产,神农氏时代的农业生产及商业活动,黄帝尧舜氏

^① 《周易·系辞下》

时代的更大范围的生产活动,都说明人类的进步和发展一刻也离不开人类的生产活动。而生产活动的标志则是生产工具的创造和使用。生产工具的日新月异,表征了人类生产活动内容的丰富和形式的多样。诸如网罟,用之于捕鱼;耒耨,用之于农耕;舟楫、车马用之于交通;弧矢用之于防御;杵臼、服饰、房屋用之于生活等,可见各种生产工具及各类生活用具广泛使用于人类生产和生活活动。

而生产工具和生活用具的创造,在《易传》看来,则为“尚象制器”。诸如“剡木为舟,剡木为楫,舟楫之利以济不通,致远以利天下,盖取诸《涣》,”何以取《涣》?这是因为舟楫之器的制造得益于《涣》卦之象。《涣》卦下坎上巽,根据《说卦》“坎为水,巽为木”可知,《涣》卦之象为木浮水上,于是创造了舟楫之器。又如“断木为杵,掘地为臼,杵臼之利,万民以济,盖取诸《小过》。”这是由于《小过》卦由震艮组成,震为雷,艮为山,雷动而山静,下稳而上动,从而创制出了杵臼之器。再如“斲木为耜,揉木为耒,……盖取诸《益》。”这是由于《益》卦下震上巽,下雷上风,雷为动,风为木,木犁地动,于是创制了耒耨之器,如此等等。因而,“尚象制器”反映和体现了人类生产活动的开展及其生产工具的制造。故《易传》有“形而上者谓之道,形而下者为之器,化而裁之谓之变,推而行之谓之通,举而错之天下之民谓之事业”^①之语。意谓“道”用之于明理,“器”用之于生活和生产。将道理转化为制器并用之于生产,从而使人民受益便谓之“事业”。可以看出,人类的生产活动是人类历史发展的内在根据。

其二,人类社会的精神生活、政治生活是人类生产活动发展到一定历史阶段的产物。在《易传》看来,没有人类的生产活动,就没有人类社会的精神生活和政治生活。因而,精神生活、政治生活以生产活动亦即经济生活为其前提和基础。故《易传》将文字书契的出现和“百官以治”的开始置之于包牺氏、神农氏、黄帝、尧、舜氏之历史阶段之后,亦即置之于人类生产活动发展的基础之上。民众有衣穿、有饭吃、有室居,且具有一定的生产工具、交通工具和防御工具,于是人类才真正结束了“上古结绳而治”、“穴居

^① 《周易·系辞上》

而杂处”的时代,开始了“易之以书契,百官以治,万民以察”的精神生活和政治生活。

既使是在包牺氏之时,人类的生产能力还十分低下,但人类的思维活动、精神活动仍然与人类的生产活动密切相联。“包牺氏……仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”,以“知幽明之故”,而从这些仰观俯察所得到的结论看,都与人类的生产活动有关。诸如,仰观天文,看到的是四时日月,寒暑交替:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉;寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推则而岁成焉。”^①故“变通莫大乎四时,县象著明莫大乎日月”。^②俯察地理,看到的是春耕夏播,秋收冬藏,故“坤厚载物,德合无疆,含弘光大,品物咸熟亨。”^③天地共观,看到的是“阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟谓之变。”故“广大配天地”,^④日月象阴阳,如此等等。

为什么这些仰观俯察总离不开天地、日月、四时、寒暑?这是因为在《易传》看来,天地、日月、四时、寒暑与人们的生产生活密切相关。中华民族是以农耕文明为其基本特征的民族,观天观地,近取诸身,远取诸物,其目的是为人类的生产生活服务。以文字的形式将其记载保存便是《易传》所言之“易之以书契。”而国家现象的出现、社会政治生活的开始则相比于精神生活的出现更晚。社会政治生活用《易传》的话说即“经纶政体”。《周易》有六十四卦,其第一卦为《乾》,第二卦为《坤》,《乾》《坤》两卦称之为父母卦。第三卦即为《屯》,何谓《屯》?《易传》言:“屯者,盈也;屯者,物之始生也。”^⑤《屯》卦卦辞言:“屯,元、亨、利、贞。勿用有攸往,利建侯。”^⑥《彖传屯》言:“雷风之动满盈,天造草昧,宜建侯而不宁。”^⑦《象传屯》言:

① 《周易·系辞下》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·坤》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·序卦》

⑥ 《周易·屯》

⑦ 《周易·屯》

“云雨，屯。君子以经纶。”^①见其屯卦是喻示国家现象的出现。《周易》将国家现象的出现置之于《乾》《坤》之后，表明国家现象，亦即人类社会的政治生活是一定历史阶段的产物。故《易传》在“大哉乾元，万物资始”之后再言“首出庶物，万国咸宁”。^② 并言：“有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣。”^③反复强调国家现象、社会政治生活是一定历史阶段的产物。而这个一定历史阶段就是人类生产发展的一定历史阶段。正因为如此，《易传》同样把“百官以治，万民以察”置之于包牺氏、神农氏、黄帝尧舜氏之后，明确表达了国家政治生活是人类生产发展到一定历史阶段的现象。

其三，人是人类历史的主体。依上可见，人类历史就是人类的生产活动史，而人则是人类生产活动的物质承担者。因而，没有人的生产活动，就没有人类历史。而人在人类历史中的具体表现，在《易传》看来，就是“圣人”和“民众”亦即“百姓”。圣人是民众中的优秀者，他们的一切活动及其所作所为都是为了“以前民用”，^④“以利天下”，^⑤以济万民。因而，在《易传》中，圣人和民众不是指某一阶级或某一集团，他们的活动及其创造亦不是为了某一阶级或某一集团，而是为了自身的生存和发展。这就决定了圣人与民众是历史的永恒主体，共同创造了历史伟业。

正因为如此，《易传》不仅表现出了鲜明的历史乐观主义态度，而且表现出了浓厚的民本主义意识。从历史乐观主义看，《易传》言：“天下何思何虑，天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑，日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。”^⑥人类历史永远朝着有利于人类文明与进步的方向发展。从民本主义的角度看，《易传》言：“君子以容民畜

① 《周易·屯》

② 《周易·乾》

③ 《周易·序卦》

④ 《周易·系辞上》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《周易·系辞下》

众。”^①“君子以辨上下，定民志。”^②“君子以哀多益寡，称物平施。”^③“君子以振民育德。”^④“君子以教思无穷，容保民无疆。”^⑤强调保民育民、以民为本。可以看出，在《易传》看来，保民重民、育民畜民、以民为本是人类历史发展的主题。

《易传》以人类特有的生产活动揭示人类历史的发展，反映出了《易传》对人类历史本质的深刻领悟。

三、《易传》历史哲学的核心内容——揭示人类历史动力

《易传》把“新新、生生”看作人类历史的根本动力，认为唯“新”才能代表历史的方向，唯“生”才能推动历史的进步。《易传》言：“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”^⑥“刚健笃实辉光，日新其德。”^⑦“益动而巽，日进无疆。”^⑧按照《易传》的里路，所谓“日”即谓“时”，所谓“新”即为“生”，“日新”即“时生”。时生也就是随时而新，随时而生，它是宇宙“阴阳”之道的根本体现。这是因为，“阴阳”是宇宙生生的内在本质。没有阴阳的相克相转和交流感，就没有宇宙大化的生生与新新。正是宇宙阴阳不息，因而宇宙生生不止。而宇宙大化生生是一个时间的无限持续和无续延伸过程，时间的盈虚消长是宇宙阴阳的外在表现和大化生生的存在方式。故阴阳变化，与时偕行，“往者屈也，来者信也，屈信相感，而利生焉。”^⑨时间的无限持续和无限延伸内涵着宇宙大化流行的无限创生和无穷更新，它不仅见之于宇宙自然的生息繁衍，而且显著于人类社会的历史进化。故

① 《周易·师》

② 《周易·履》

③ 《周易·谦》

④ 《周易·蛊》

⑤ 《周易·临》

⑥ 《周易·系辞上》

⑦ 《周易·大畜》

⑧ 《周易·益》

⑨ 《周易·系辞下》

《易传》言：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎。”^①

可以看出，由宇宙阴阳之道所支配的生生与新新，不仅是自然天道的最高体现，而且是人类历史的内在动力。只有以宇宙阴阳之道作为人类历史的根本法则，才能理解人类历史是一个不断向着高处攀升，永远朝着新的方向前进的历史过程。正因为如此，《易传》言：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见者谓之仁，智者见者为之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显著仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉。”^②《易传》从宇宙阴阳之道出发，以生生新新揭示人类历史的内在动力，肯定了人类历史是一个不断创新、与时俱进的历史进化过程。

概括《易传》关于人类历史发展动力的学说，我们可以从中领会如下道理。

其一，尚新是对宇宙生生精神的根本观照。宇宙万物，从自然界的生息繁衍到人类社会的进化发展，无不呈现着生生新新的基本趋势。正是由于宇宙大化的生生之道，喻示出人类历史的生息不断。在整个客观世界中，生生和新新是宇宙万物化生的本质。正因为如此，《易传》具有浓厚的尚新意识，把崇新尚新看作人类历史进步的最高目标。

《易传》尽管受当时理论思维水平的限制，未能将“新新”“生生”上升为哲学范畴，并加以论证和解说，但《易传》对客观物象的生生新新的观察和体认却是正确的。因而，《易传》十分重视新和生，认为新和生体现了宇宙的根本精神。《易传》把《易经》六十四卦的排序看成一个生生不断、新新不止的连续过程。《易传》言：“有天地然后万物生也，盈天地之间者为万物，故受之以《屯》，屯者，盈也，屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》，蒙者，蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以《需》，需者，饮食之道也，饮食必有讼，故受之以《讼》……”^③即是六十四卦的最后一卦《未济》，也是因于“物不可穷也，故受之以《未济》”，^④从而反映出了事物是一

① 《周易·丰》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·序卦》

④ 《周易·序卦》

个环环相生、步步日新的发展链条。在《易传》看来,生生新新不是原有事物的接续与重复,而是新质事物的不断产生和代谢。看似接续性和重复性,而实质上是事物有规律的生长消亡和新陈代谢。因为如此,孔颖达《周易正义序》言:“日日更新,孚萌庶类,亭毒群品,新新不停,生生相续。”^①可见,遵循宇宙生生新新的根本法则,也就是遵循宇宙阴阳变易的生生之道。

其二,“创新”是对宇宙法则的根本确认。生生新新是宇宙变易的根本法则,而创新则是宇宙法则在人类历史中的显现。在《易传》看来,人类历史的进步,离不开人类的创新,创新既是对宇宙天道生生精神的顺应,又是人类生存发展的需要。

因此,在《易传》中,凡是具有创新意识和创新活动的人都被无一例外地称之为圣人,凡是有利于民众的生产生活活动的创造都被无一例外地给予热情歌颂和充分肯定。而这种创新和创造,在《易传》看来,不仅有理论的创新,亦有器具的创新。“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”^②这是理论的创新。“上古穴居而杂处,后世圣人易之以宫室”;“古之葬者厚衣之以薪……后世圣人易之以棺槨”;“上古结绳而治,后世圣人易之以书契”,以及“耒耨之利,以教天下”,“舟楫之利……以利天下”,“杵臼之利,万民以济”,“弧矢之利,以威天下”^③等等,此为器具的创新。可以说,《易传》关于包牺氏、神农氏、黄帝尧舜氏三代的描述,我们不仅可以把它看作人类社会发展史去解读,亦可以将其视为人类的创新史来理解。它告诉人们的不只是人类“尚象制器”的理论思维及其生产活动本身,而更深刻地揭示了人类永无休止的创新和创造。正是由于这种永无休止的创新和创造推动人类历史的不断进步和发展。可以说,《易传》的创新观念蕴含着积极的人类生存态度和进取的人类生存智慧。

其三,“革新”是契合宇宙生生新新之道的最高展显。正因为新是宇宙法则的根本体现,是人类历史的根本动力,因此,《易传》把“新新”推广到

① 《十三经注疏·周易正义》

② 《周易·系辞下》

③ 《周易·系辞下》

人类社会形态的更替上,认为“革古鼎新”是人类社会发展中明显、最有影响的创新。事实上,人类社会形态的革古鼎新对人类生产活动及其其他一切活动起着巨大的解放和推动作用,对人类社会的进步和发展至关重要。正因于此,《易传》明确提出了在社会历史领域实现以革古鼎新为基本特征的社会革命的必要性和重要性。《易传》言:“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人,革之时大矣哉”。^① 从而把社会革命看作推动人类历史进步的重要因素。

在《易传》看来,革古鼎新的社会革命犹如阴阳之变化、四时之运行,它是天道生生的必然反映。阴阳变化、四时交替使宇宙万物和谐生长,而革古鼎新的社会革命必然带来社会的繁荣与进步;阴阳变化、四时运行反映了自然界有规律的盈虚消长,而革古鼎新的社会革命必然是继承与发展的新陈代谢。

有鉴于此,《易传》提出了人类历史发展的最高理想,认为人类历史的最终目标,是在不断革命的运动发展中实现人类的大同世界。《易传》言:“同人,柔得位而中,而应乎乾,曰同人。同人于野。亨,利涉大川,乾行也。文明以健,中正而应,君子正也。唯君子为能通天下之志。”^②“同人”之言“能明大同之义”,“能进大同之道”。^③ 所谓大同者人人平等、天下均平也。《周易乾》卦用九爻辞言:“见群龙无首吉。”意即看见群龙无首吉利。只有无首,大家一样,人人平等,天下均平,才能无争,无争才能实现天下大同。故《易传》反复发挥其意。“用九,天德不可为首也。”^④即天德是平等的。“乾元用九,天下治也”。又言:“乾元用九,乃见天则”。^⑤ 所谓“用九”即《乾》卦用九爻辰,其意即“见群龙无首吉”。此即群龙无首,天下治也。群龙无首,是天道的根本法则。可见,群龙无首是人类历史发展的理想境界。可以看出,《易传》具有明显的反对王权统治的思想意识。大同理想的提

① 《周易·革》

② 《周易·同人》

③ 《二程集》

④ 《周易·乾》

⑤ 《周易·文言乾》

出,毋庸置疑,它是《易传》尚新意识、创新精神和革新理念的终极表现,标志着中华民族思想创新的伟大奇迹。

《易传》以尚新、创新、革新的思想观念喻示人类历史的内在动力,体现出了《易传》对人类历史发展变化的理性沉思。

总之,探讨《易传》的历史哲学思想,体味《易传》人类历史的起源学说、发展学说和动力学说,不仅是我们对中国传统哲学的社会历史智慧有一个初步的理解,而且也是我们能够更好地领会现代历史唯物主义哲学的思想意蕴。

《易传》“道”范畴的逻辑考察

如所周知,“道”是《老子》道家学说的基本范畴。通观《老子》一书,凡言“道”者七十余次之多,足见《老子》对“道”的重视。然而,《周易·易传》亦广言其“道”,诸如“形而上者谓之道,形而下者谓之器”。^①“一阴一阳谓之道”。^②把“道”视为宇宙大化流行的根本法则。这说明“道”不仅是《老子》道家学说的重要范畴,亦是《周易·易传》的重要范畴。而《易传》之“道”与《老子》之“道”究竟有何联系,便不能不引起我们的关注。事实上,《易传》之“道”,毫无疑问,与《老子》道家之“道”有关,但“道”亦非《老子》道家之独创,盖为先秦诸多典籍之道论学说之继承。有鉴于此,笔者以为,探讨《易传》道论学说的理论渊源及其思想内涵,必当有助于我们深刻认识和准确体悟《易传》道论学说的意义和价值。

一般认为,“道”作为哲学范畴始于《老子》,这是因为,《老子》以“道”解释宇宙万物的生成和演化。《老子》言:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”^③又言:“道冲而用之或不盈,渊兮似万物之宗,……吾不知谁之子,象帝之先。”^④再言:“大道泛兮,其可左右。万

① 《周易·系辞》

② 《周易·系辞》

③ 《老子·四十二章》

④ 《老子·四章》

物恃之而生而不辞,功成不名有,衣养万物而不为主,常无欲可名于小,万物归焉而不为主,可名为大。以其终不自为大,故能成其大。”^①为因如此,《老子》言:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道。”^②看来,在《老子》那里,“道”就是宇宙万物之源。《老子》之所以将“道”作为宇宙万物之源的最高哲学范畴来使用,就在于,在《老子》看来,“道”具有最高的抽象性和最大的概括性。《老子》言:“道可道非常道,名可名非常名,无名天地之始,有名万物之母。”^③它“视之不见”,“听之不闻”,“搏之不得”,“复归于无物”。^④因而,“道”是一种“惚兮恍兮”之存在。何谓恍惚?《老子》言:“无状之状,无物之象,是谓恍惚。”^⑤说它有,它又看不见,听不着,摸不到。说它无,它却真实的存在着,万物以生、万物以成莫不由它。因而,《老子》又将其以“物”喻之,故言“道之为物,惟惚惟恍”。为因如此,学术界长期以来一致认为,“道”作为哲学范畴而使用始于《老子》。然而,据先秦相关典籍及诸多资料表明,“道”作为哲学范畴并非始于《老子》。先秦文献《左传》与《国语》却最早赋予了“道”以哲学范畴的意义。

“道”的原本意义是道路,即人行走之大道。故《尔雅·释宫》有“行,道也”^⑥之说。《说文》亦言:“道,所行道也。”^⑦可见,道路即为“道”之本意。儒家经书《诗经》与《尚书》,除广泛使用“道”即道路之意外,并以“道”喻理。《诗经·齐·南山》言:“鲁道有荡”。《诗经·鹿鸣之什·四牡》^⑧言:“周道倭迟”。《诗经·谷风之什·大东》言:“周道如砥”。等等,这些“道”亦非单指道路,而是借道以喻理。《尚书》中则有“王道”,诸如“遵王

① 《老子·三十四章》

② 《老子·二十五章》

③ 《老子·一章》

④ 《老子·十四章》

⑤ 《老子·十四章》

⑥ 《十三经·尔雅》

⑦ 许慎《说文解字注》

⑧ 《十三经·诗经》

之道”，“王道荡荡”^①等等。此之“王道”相比于《诗经》之“鲁道”、“周道”，可以说已更远的离开了“道”为道路之意。在这里，没有任何理由认为“王道”就是指国王所行走的道路。而且，《尚书·顾命》亦言：“皇天用训厥道。”意谓，皇天苍苍，亦应循道而行。当然，《诗经》与《尚书》之“道”还不具有宇宙本体及宇宙法则的意义。也就是说，“道”在《诗经》与《尚书》中还不是以哲学范畴而被使用。而《左传》、《国语》则把“道”上升到了宇宙本体和宇宙法则的高度，赋予“道”以哲学范畴的意义。首先，在《左传》、《国语》看来，“道”是客观物象的具体法则。如言：“事以厚生，生民之道于是乎在矣。”^②“毋绝其爱，亲之道也”。^③“子产曰：‘众怒难犯，专欲难成，合二难以安国，危之道也。’”^④又如：“天下有道，则公侯能为民干城，而制其腹心。”^⑤“君无道，吾官近，惧及焉。”^⑥再言：“道而得神，是谓逢福。淫而得神，是谓贪祸。”^⑦“不可以废道于天下。”“晋君之无道莫不闻，杀无道而立有道，仁也。”^⑧如此等等。可见，国家之安危，百姓之教化，人民之安居均有其“道”。依“道”而行，谓之“有道”。违“道”而逆，语之“无道”。据此，《左传》、《国语》提出了诸多如象“存亡之道”、^⑨“使民之道”、^⑩“乱之道”、^⑪“顺之道”^⑫等社会人事所应遵循的基本法则。其次，在《左传》、《国语》看来，“道”是自然宇宙的根本法则。如言：“川泽纳污，……国王含垢，天之道

① 《尚书·洪范》

② 《左传·文公六年》

③ 《左传·文公十五年》

④ 《左传·襄公十年》

⑤ 《左传·成公十二年》

⑥ 《左传·文公十六年》

⑦ 《国语·周语》

⑧ 《国语·晋语》

⑨ 《左传·昭公十三年》

⑩ 《左传·宣公十五年》

⑪ 《左传·成公十二年》

⑫ 《国语·周语》

也。”^①“社稷无常奉，君臣无常位，……天之道也。”^②“天道皇皇，日月以为常。”“天道盈而不益，盛而不骄。”^③“天道无亲，惟德是授。”^④如此等等。将自然宇宙及社会人事的根本法则命之曰“道”，从而使“道”概念具有了宇宙法则论的哲学意义。概括《左传》《国语》的“道”范畴，盖有二义。一曰“天之道”，一曰“人之道”。天之道即谓自然法则，人之道即言社会法则。而在天道与人道之相互关系中，天道制约人道，人道效法天道。特别值得指出的是《左传》《国语》的天道、人道论，更多的是借天道以明人道，依天道而喻人道。《左传》襄公二十二年言：“君人执信，臣人执共，忠信笃敬，上下同之，天之道也。”从而使天道成为人类自身社会行为和道德规范的终极根据。有鉴于此，《左传》《国语》对“道”范畴作了类似于定义式的介说：“所谓道，忠于民而信于神也。”^⑤此之“神”，即谓自然天道也。故“蚤晏无失，必顺天道”。^⑥将天道与人道统一了起来。可以看出，《左传》《国语》不仅以天道比喻自然规律，以人道比喻社会规律，而且将天道与人道联系起来，以天道喻人道，以天理明人事。可见，《左传》《国语》已将“道”概念上升为一个抽象的哲学范畴，它已不再是单言“道路”了。

成书于春秋末战国初的《老子》，吸收了春秋以来的道论学说并将其发展之。《庄子·天下》就曾言：“以本为精，以物为粗，以有物为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。”^⑦说明具有哲学范畴意义的“道”，远在《老子》之前就已经出现了。《老子》也多言：“古之善为道者，微妙玄通，深不可识。”^⑧而“道”何以“微妙玄通，深不可识”？原因就在于“道”是一个被高度抽象化了的哲学范畴。《老子》使用“道”范

① 《左传·宣公十五年》

② 《左传·昭公三年》

③ 《国语·越语》

④ 《国语·晋语》

⑤ 《左传·桓公六年》

⑥ 《国语·越语》

⑦ 《庄子·天下》

⑧ 《老子·十五章》

畴而又唯恐人们对其不能认识和领悟,所以,《老子》反复阐释了“道”的性质、“道”的状态、“道”的特点以及“道”的作用等等。在《老子》看来,“道”是无形之物,而非有形之物。因为有形之物必占有一定的空间,必具有一定的形状,而有形有状则为具体,它不再是抽象。人对有形有状之具体事物的认识只能靠直观、靠感性,而对无形无状之“道”的认识则需靠抽象、靠理性。因而,“道”是无形无状的,“视之不见”,“听之不闻”,“搏之不得”。《老子》认为,“道”是虚体,而非实体。正因为“道”是虚体,所以它的作用是无穷的、无限的,故言虚而无形谓之道。而实体之物,不论是从质量看,亦或是从能量看,都是有限的、相对的。而且,“道”是静,而具体事物则为动。万物皆在运动变化中生长、壮大、消亡,生生灭灭,最终回复到本根“道”。而“道”虽然也是运动的,“周行而不殆”,但它却“独立而不改”,没有生生灭灭,它具有永恒性。在《老子》那里,“道”为柔,而具体事物则为刚。因而道的特性是柔弱,具体事物的特性是刚强。所以,任何具体事物都不可能保持柔弱的状态。《老子》言:“人之生也柔弱,其死也坚强。万物草木之生也柔弱,其死也枯槁。”^①看来,事物无一例外的都要由柔弱走向刚强,而走向刚强也就是走向死亡。故“柔弱胜刚强”,“柔弱者生之徒,刚强者死之徒。”可见,只有柔弱的“道”才是长存的,而刚强的事物都是暂时的。如此等等,可以看出,“道”范畴经过《老子》的阐释,不仅使它的法则意义更加完善,而且又是它具有了本体论的哲学意义。因此,在《老子》中,“道”不仅被规定为宇宙法则,而且亦被规定为宇宙本体。从宇宙法则看,《老子》言:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”从宇宙本体看,《老子》言:“道先天地生”,“道生一,一生二,二生三,三生万物。”从而使“道”成为影响中国哲学的一个重要范畴。

《周易·易传》正是在先秦典籍和《老子》“道”论的基础上广泛运用了道论学说,并对“道”范畴作了进一步的概括和拓展。在《易传》中,既有《老子》之道论,亦有《左传》《国语》之道说。从《老子》对《易传》的影响或曰《易传》吸收和继承《老子》道论的角度看,首先,《易传》借鉴了《老子》关

① 《老子·七十六章》

于“道”为宇宙法则的思想。因而,《易传》明确为“道”作了定义性介说:“一阴一阳之谓道。”^①在《易传》看来,阴阳矛盾的交合流感和相克相转是宇宙的根本法则,宇宙间之万事万物莫不内涵阴阳矛盾的对立和统一,这正是《老子》“万物负阴而抱阳,冲气以为和”的理论表述。其次,《易传》吸收了《老子》关于“道”为宇宙本体的思想。因而,《易传》明确提出:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”^②在《易传》看来,宇宙本体与宇宙万物的关系是“道”与“器”的关系,这正是《老子》“朴散则为器”^③的直接发展。从《左传》《国语》对《易传》的影响或曰《易传》吸收和继承《左传》《国语》道论学说的角度看,《易传》直接吸收和发展了《左传》《国语》关于天道、人道的学说,明确提出了“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉”的三才之道的理论,从而使《左传》《国语》的天道地道人道学说理论化、系统化。可以看出,《易传》的道论学说与《左传》《国语》及《老子》均有联系,它是对《左传》《国语》及《老子》道论学说的继承和发展。然而,《易传》论“道”却具有它自己的独特之处和独道之见,从而表现出了它自己的个性特点。其一,《易传》以“易”论“道”,提出“易道”说。“易之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪?是故其辞危,危者使平,易者使倾,其道甚大,百物不废,惧以终始,其要无咎,此之谓易之道也。”^④所谓“易道”,实质上也就是把“易”上升到了“道”的高度,或曰对道赋予了一种新的内含。在《易传》看来,“易道”不仅是宇宙之源与万物之本,而且又是宇宙万物的生成原则和基本法则。从宇宙本源看,《系辞》言:“易与天地准,故能弥纶天地之道。”“夫易广矣大矣,以言乎远则不御,以言乎迩则静而正,以言乎天地之间则备矣。”“易其至矣乎,夫易,圣人所以崇德而广业也。……天地设位,而易行乎其中矣。”“乾坤成列,而易立乎其中矣,……易不可见,则乾坤几乎息矣。”把易看成宇宙的原始存在和终极根据。从宇宙万物的生成看,易的根本特性是“新”和“生”。《系辞》言:“日新之

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞上》

③ 《老子·二十八章》

④ 《周易·系辞上》

谓盛德,生生之谓易。”“天以大生”、“地以广生”、“天地之大德曰生。”所谓天地之大德曰生也就是易道之大德曰生。故“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”^①明确提出了一个宇宙万物的生成图式。从宇宙的基本法则看,《系辞》言:“易,穷则变,变则通,通则久。”“易之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”将“通变”看成宇宙的根本法则。其二,《易传》认为,“易道”是人们认识宇宙、洞察万物的方法和工具。《系辞》言:“夫易,彰往而明,显微阐幽。”又言:“夫易,开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。”复言:“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故,非天下之神,其孰能与于此。”再言:“易与天地准,故能弥纶天地之道,仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故,原始反终,故知死生之说。”等等。从而为“易道”赋予了认识论和方法论的意义。正是基于此,《系辞》言:“天生神物,圣人则之,天地变化,圣人效之,天垂象见吉凶,圣人象之,河出图,洛出书,圣人则之。”故“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容。”“圣人有以见天下立动,而观其会通,以行其典礼。”“圣人之所以极深而研几也,唯深也,故能通天下之志,唯几也,故能成天下之务。”可见,“易道”,人不仅可以认识,而且还可以为人所用。其三,在《易传》看来,“易道”贯通天、地、人三才之道。就是说天、地、人三才之道统括于“易道”之中。《系辞》言:“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”《说卦》亦言:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故易六画而成卦。”这就把天道、地道、人道统一于“易道”之中,并使天、地、人在“易道”中实现了天人合一、宇宙和谐的价值定位。

综上所述,《易传》道论是对《左传》《国语》及《老子》道论学说的继承和发展。然而,毋庸置疑,《易传》道论,不论从思想内涵亦或是从理论深度等方面来看,都已远远超越了《左传》《国语》及《老子》的道论学说,对中国

① 《周易·系辞上》

哲学上产生了广泛而深远的影响。秦汉时代的天人之辩,魏晋隋唐时代的力命之辩以及宋明时代的道器之辩,无不体现和反映着《易传》“道论”的基本精神。

郑玄易学思想探论

郑玄是东汉末年著名的易学大家,其《周易注》《易赞》《易论》《易纬注》等治《易》之著,对古代易学发展作出了重要贡献。探讨郑玄的易学思想,有助于我们充分认识郑玄在中国古代易学史上的重要地位。

一、郑玄对《易》的独道领悟

郑玄治《易》建树颇多,无一不呈现其独道之见。兹仅以“易义”说、“太极”说、“爻变”说述之。

(一)“易义”说

汉代易学以究“易”何义为其主要话语。《易纬·乾凿度》首言“易一名而三义”,体现了汉人对“易”之整体把握。《乾凿度》言:“易者易也,变易也,不易也。……易者,以言其德也;……变易者,其气也;……不易者,其位也。”然《易纬》乃谶纬之书,其言多穿凿附会。诸如《乾凿度》在“易者以言其德也”之后解释曰:“通情无门,藏神无内,光明四通,效易立节,天地灿明,日月星辰布设,八卦错序,律历调列,五纬顺轨,四时和,栗孽结,四读通情,伏游信法,根著浮流,气更相实,虚无感动,清静照明,移物致耀,至诚专密也,不烦不挠,淡泊不失,此其易也”^①云云,尽管极言易德,然不免繁

^① 《纬书集成》

琐,难于把握。郑玄克服了《易纬》繁琐之缺陷,指出:“易一名而含三义,易简一也,变易二也,不易三也。故《系辞》云:‘乾坤其易之氤邪!’又云:‘易之门户邪!’又云:‘夫乾确然示人易矣,夫坤隤然示人简矣,易则易知,简则易从。’此言其易简之法则也。又云:‘为道也屡迁,变动不居,周流六虚,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。’此言顺时变易,出入移动者也。又云:‘天尊地卑,乾坤定矣,卑高以陈,贵贱位矣,动静有常,刚柔断矣。’此言其张设布列,不易者也。”^①从而使《易纬》所言之“易一名而三义”明确而准确,体现了易学以传解经之传统。事实上,依据《周易·系辞》看,郑玄所言较为精当。其“易简”是就宇宙本体而言。从宇宙本体看,《系辞》言:“夫乾,天下之至健也,德行恒易,以知险。夫坤,天下之至顺也,德行恒简,以知阻。”“乾以大生”,“坤以广生”。乾天也,坤地也,“天地之大德曰生”。^②故“生生之谓易”。宇宙本体的生生之易是至易至简的,故曰“易简”。张载《正蒙·太和》之“太和所谓道,……其来也微易简,其充也广大坚固,起知于易者乾乎,效法于简者坤乎”^③及王夫之《张子正蒙注》之“易简者,唯阳健阴顺而已,太和之本体,未有知也,未有能,易简而已”^④即谓此。其“变易”是就宇宙通变而言。从宇宙通变看,“易,穷则变,变则通,通则久。”“刚柔相推,变在其中矣。”“是故阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”而通变之根本法则乃“一阴一阳之谓道”。乾为阳,坤为阴,“天地氤氲,万物化醇”。宇宙间无一物不内含阴阳交变之理,无一事不体现阴阳交变之性。故天地阴阳通变乃宇宙之根本法则。正因为如此,程颐言:“易者阴阳之道也。”^⑤朱熹亦言:“易是阴阳屈伸,随时变易。”^⑥其言“不易”,是就道德价值而言。从道德价值看,“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道

① 《周易郑康成注》

② 《周易正义》

③ 《张载集》

④ 《张子正蒙注》

⑤ 《二程集》

⑥ 《朱熹全书》

也。”故“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，故立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故易六位而成章。”见其“不易”即指天道、地道、人道之恒常不易，故言“不易”。朱熹《周易本义》言：“天地者，阴阳形气之实体，乾坤者，易中纯阳纯阴之卦名，卑高者，天地万物上下之位，贵贱者，易中卦爻上下之位也，动者，阳之常。静者，阴之常。刚柔者，易中卦爻之称也。”^①可以看出，郑玄对易义之独道领悟，得到了后世易家之普遍认同，其言易义均未超出郑玄之义。

（二）“太极”说

《周易·系辞》言：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”然太极何谓？《易传》无旁证，唯《系辞》“大衍之数”章其字面意与之相近。即“大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时”云云。如所周知，“大衍”之说是就筮法而言，并非阐释“太极”之义。战国末期之《吕氏春秋》及《礼记》试图以“太一”说“太极”。《吕氏春秋·大乐》言：“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章，浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。”故“万物本于太一”。^②《礼记·礼运》言：“夫礼必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时。”^③然而“太一”何谓？《吕氏春秋·大乐》言：“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。有知不见之见，不闻之闻，无状之状者，则几乎知之矣。道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之谓之太一。”两汉易学大家孟喜、京房、焦延寿等均未对“太极”作解。唯《易纬·乾凿度》虽言“易始于太极”，然却回避“太极”之说，另辟溪径提出“四太”说。《乾凿度》言：“昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤，以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生；故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相混成而示相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”在此，《易纬》并未回答何谓“太极”。直至

① 《朱熹全书》

② 《吕氏春秋译注》

③ 《礼记》

东汉马融才有对“太极”之解。马氏言：“易有太极，谓之北辰也。太极生两仪，两仪生日月，日月生四时，四时生五行，五行生十二月，十二月生二十四气。北辰居位不动，其余四十九转运而用也。”^①北辰即北极星，“太极”何以又成了北辰？其因可能在于《尔雅·释天》有“北极谓之北辰”^②句。《论语·为政》亦有“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”^③之语。看来，马氏是将“太极”等同于“北极”，这实质上等于把“太极”概念具体化了。事实上，《周易》之“太极”并非实指北极。正因于此，郑玄在《乾凿度》“易有太极”条下注道：“气象未分之时，天地之所始也”。可见，在郑玄看来，“太极”即是混沌未分之原始状态。而且，郑玄并在《乾凿度》“太初者，气之始也”条下进而阐道：“元气之所本”。这就肯定了“太极”为“元气”之哲学命题。自郑玄以元气解释《周易》“太极”始，后世易家无一例外的沿袭了郑玄之成说。孔颖达《周易正义》就言：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也。”^④朱熹《太极图注》亦言：“太极，理也，阴阳，气也。”^⑤杨万里《诚斋易传》亦谓：“元气浑沦，阴阳未分，是谓太极。”^⑥王廷相更谓：“太极者，道化至极之名，无象无数，而万物莫不由之以生，实混沌未判之气也，故曰元气。”^⑦如此等等，均为直取郑玄之意。

（三）“爻变”说

从《左传》《国语》之诬例看，春秋筮卦无爻题。诸如，《左传·宣公六年》言：“郑公子曼满与王子伯廖语为卿，伯廖告人曰：‘无德而贪，其在《周易》《丰》之《离》，弗过之矣’。”^⑧《左传昭公二十九年》言：“秋，龙见于绛郊，魏献之部于蔡墨，……对曰：‘……《周易》有之，在《乾》之《夬》曰：潜龙

① 刘玉建《郑玄易学杂论》

② 《十三经注疏·尔雅》

③ 《论语·四书译注》

④ 《周易正义》

⑤ 《朱熹全书》

⑥ 庶僮《论太极学说的演变》

⑦ 庶僮《论太极学说的演变》

⑧ 《左传·宣公十六年》

勿用；其《同人》曰：见龙在田；其《大有》曰：飞龙在天；其《夬》曰：亢龙有悔；其《坤》曰：见群龙无首吉。《坤》之《剥》曰：龙战于野。……’。”据文本《周易》校核，《左传》所言之《丰》之《离》为《丰》卦上六爻，《乾》之《夬》为《乾》卦初九爻，《同人》为《乾》卦九二爻，《大有》为《乾》卦九五爻等等，可见，春秋筮卦无爻题。对此，有学者认为，春秋时期人们不称爻题，是由于对卦爻辞已经很熟悉了，故皆以省略。笔者不以为然，既然已经很熟悉，省略了爻题，又何以要加上“某卦之某卦”的题辞呢？！看来，“省略”之说未必妥当。文本《周易》不仅每卦各爻标出爻题，而且均以“九”“六”称之，若阳称之九，若阴称之六，这是为何呢？后世易家普遍认为，阳称九，阴称六。据孔颖达《周易正义》言：“阳爻称九，阴爻称六，其说有二，一者《乾》体有三画，《坤》体有六画，阳得兼阴，故其数九，阴不得兼阳，故其数六。二者老阳数九，老阴数六，老阳老阴皆变，《周易》以变者为占，……故称九、称六。”然而，值得注意的是，孔氏之言特别指称此意出于郑玄，“郑康成注《易》皆称《周易》以变为占，故称九、称六。”这说明《周易》各卦之爻题缘何以九六称之，其说最早出于郑玄。然，郑玄何以有此新说，此可溯源于《易纬》。《易纬·乾凿度》言：“阳动而进，阴动而退，故阳以七、阴以八为象，……阳变七之九，阴变八之六。”正是因于此语引发出郑氏新说。故郑玄注此言道：“阳动而进，变七之九，象其气息也。阴动而退，变八之六，象其气消也。”可见，以郑氏之意，在九六七八四个蓍数中，七九为阳数，用以表示阳气之动，七九均可变，然“九者，气之究也”，故九相比于七具有更大的可变性，而且阳进即为七至九，故阳数称之九。八六为阴数，而阴退则为八至六。看来，九六均为阴阳变化之极数。可以看出，郑玄以阴阳变化之极数解释《周易》各卦之爻题，充分体现了《易传·系辞》之“爻者，变者也”的基本精神。而自郑玄明确了爻题何以九六称之的原因后，后世易家皆从郑说。欧阳修《易童子问》言：“乾曰‘用九’，坤曰‘用六’，何谓也？曰：称所以不用七八也，乾爻七、九则变，坤爻八、六则变，易用变以为占，故以名其爻也。”^①朱震《汉上易传》注《乾》用九言：“易有四象，六七八九，七八不变

① 刘玉建《郑玄易学杂论》

者也,六九变者也。……《易》用九六。”^①见其郑说影响深远。

二、郑玄对汉易学说的拓展

以卦气说、五行说、九宫说解《易》是汉代易学的主流学说,尽管其说不免牵强,但其旨在于探讨宇宙和谐与天人合一的信念却是可以肯定的。郑玄通过遍注群经,对此均有涉及并提出了诸多新见,丰富和发展了汉易学说的思想内涵。

其一,丰富了汉易学说的卦气说

卦气说是以《周易》卦爻符号涵摄宇宙自然之节气时令物候变化的一种符示之说。一般认为,卦气说始于西汉易学家孟喜。孟喜以《周易·说卦》之“万物出乎震,震东方也,齐乎巽,巽东南也,……乾西北之卦也,……坎者,水也,正北方之卦也,……艮,东北之卦也……”即坎、震、离、兑位于北东南西四方之正位,艮、巽、坤、乾位于东北、东南、西南、西北之偏位之意,提出坎、震、离、兑四正卦不仅在方位上表示北东南西四方之位,而且在季节上表示一年之冬、春、夏、秋四时之节。在孟喜看来,坎、震、离、兑在方位上代表四方,在季节上代表四时,而且四正卦各卦之六爻共二十四爻又代表一年二十四节气,二十四节气对应一年之十二月,每月二节,每节又分为初、次、末三侯共七十二侯亦可以通过四正卦之二十四爻位得到说明。故孟氏言:“坎、震、离、兑,二十四气,次主一爻,其次则二至、二分也。坎以阴包阳,故自北正,微阳动于下,升而未达。极于二月,凝涸之气消,坎运终焉。春分出于震,始据万物之元,为主于内,则群阳化而从之。极于南正,而丰之大之就业穷,震动究焉。离以阳包阴,故自南正,微阴生于地下,积而未章,至于八月,文明之质衰,离运终焉。仲秋阳形于兑,始循万物之未,为主于内,群阴降而承之,极于北正,而天降之施穷,兑功究焉。故阳七之静始于坎,阳九之动始于震,阴八之静始于离,阴六之动始于兑。故四象之变,皆兼六爻,而中,节之应备矣。”^②在孟氏的基础上,《易纬》对此作了进

^① 刘玉建《郑玄易学杂论》

^② 《新唐书》

一步阐发。《乾凿度》言：“震物生于东方，位在二月，巽散之于东南，位在四月，离长之于南方，位在五月，坤养之于西南方，位在六月，兑收之于西方，位在八月，乾剥之于西北方，位在十月，坎藏之于北方，位在十一月，艮终始于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其成矣。”此为一年之中阴阳八卦之气变对万物生长收藏之影响。不仅如此，《乾凿度》又言：“八卦之序成立，则五气变形，故人生而应八卦之体，得五气以为常，仁义礼智信是也。夫万物始出于震，震东方之卦也，阳气始生，受形之道也，故东方为仁。成于离，离南方之卦也，阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象也，礼之序也，故南方为礼。入于兑，兑西方之卦也，阴用事，而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐于坎，坎北方之卦也，阳气形盛，阴阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义皆统于中央，故乾坤艮巽位在四维，中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。五者道德之分，天人之际，圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。”从而把仁义礼智信之道德伦理规范赋于八卦之体，实现了天道人伦的和谐统一。郑玄正是沿袭了孟氏及《易纬》之说，以阴阳二气的消息变化说明一年四季十二月之天道变化，更以乾坤两卦之十二爻与十二辰交错相配，象征一年之十二月，表现出了他与孟氏及《易纬》卦气说的不同。从十二月之爻辰变化看，郑玄认为，乾坤两卦之十二爻与天干十二辰交错相配，象一年之十二月。所谓天干十二辰即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。所谓乾坤十二爻即乾卦六阳爻与坤卦六阴爻。在郑玄看来，乾卦六爻自下而上依次配天干之子、寅、辰、午、申、戌即一年之十一、一、三、五、七、九月；坤卦六爻自下而上依次配天干之未、酉、亥、丑、卯、巳即一年之六、八、十、十二、二、四月。因乾卦之爻为阳故为单月，坤卦之爻为阴故为双月。郑氏之说相比孟喜及《易纬》为汉易卦气说增加了新的内容。从阴阳气说的角度看，郑玄认为，“阳气生于亥，生于子。形于丑，故乾位在西北也。阴气始于巳，生于午，形于未，阴道卑顺，不敢据始以敌，故立于正形之位。”正是循着这一思路，郑氏以阴阳之气再一次确定了坎、震、离、兑之方位。《说文》有“亥，亥也，十月微阳起接盛阴。”见其乾为阳，应居亥位。另据《说卦》言：“乾西北之卦也。”故郑氏言：“阳气始于亥，生于子，形于丑，故乾位在西北也。”以此见，阳气始于十月，十一月为子，故郑

氏言：“坎北方之卦名，微阳所生。”“阳生于坎，气尚微，寒温未知。”以阴阳之气的产生、变化解说四正四维之八卦所居之方位。在此，郑氏意在说明乾坤为阴阳气之主，乾坤阴阳气之消长也就是宇宙自然之流转。纵观孟喜《易纬》之阴阳气说，前者是以四正卦之每一卦之阴阳爻变论说阴阳二气之变化，后者则是就一年之内万物生长、收藏之时令变化论说阴阳二气之变化，从而得出“圣人因阴阳，定消息，立乾坤，以统天地”之结论。而郑氏则以天干配乾坤之爻位变化论说阴阳之变，提出了“阴阳是为交易，阴交于阳，阳交于阴，周圆反复”的命题。可以看出，郑氏之说为孟及《纬书》卦气说提供了新的论据。

其二，发展了汉易学说的五行说

《周易·系辞》言：“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十，天数五，地数五，五位相得而各有合，所以成变化而行鬼神也。”又言：“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天下之文，极其数，遂定天下之象。”然而，《系辞》之“五位相得而各有合”之“五”到底谓何意？考《易传》实无详解。一般认为，天数五是指一三五七九，地数五是言二四六八十，五个天数相加为二十五，五个地数相加为三十，天地之数合为五十五，此为“五位相得而各有各”，即宇宙变化的原始根据。《礼记·月令》最早以五行相生说将七八九六五之数与一年四季相配，用以说明自然宇宙万物的生长变化。汉代京房、刘歆步其后，遂将五行学说引入易解系统。何谓五行？《尚书·洪范》言：“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作碱，炎上若苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”^①郑玄沿袭京房、刘歆之治《易》路数以五行解《易》。郑氏言：“天数五，地数五，五位相得而各有合，天地之气各有五。五行次之，一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也。此五者阳无匹，阴无耦，故又合之。地六为天一匹也，天七为地二耦也，地八为天三匹也，天九为地四耦也，地十为天五匹也，二五阴阳各有合，然后气相得，施化行也。”故“大衍之数五十，天地之数五十有五，以

^① 《尚书·洪范》

五行气通,凡五行减五,大衍又减一,故四十九也。”如此,郑氏又言,“天一生水于北,地二生火于南,天三生木于东,地四生金于西,天五生土于中,阳无耦阴无配,未得相成。地六成水于北,与天一并;天七成火于南,与地二并;地八成木于东,与天三并;天九成金于西,与地四并;地十成土于中,与天五并也。大衍之数五十有五,五行各气并,气并而减五,唯有五十。以五十之数不可为七八九六,卜筮之占以用之,故更减其一,故四十有九也。”可以看出,郑氏是将五行之生数与成数相配,也就是地六配天一,地二配天七,地八配天三,地四配天九,地十配天五,天五地五各相合。同时,又将五行所居之方位与天地之数相配合,从而使天地之数各自获得了各自之方位。郑玄将天地之数与五行相合的方法以及所得结论得到后世易家的普遍认同,孔颖达《礼记正义》就曾引郑氏之说:“孟春之月,……其数八。”“数者,五行佐天地生物成物之次也。《易》曰:天一也,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十,而五行自水始,火次之,木次之,金次之,土为方,木生数三,成数八,但言八者,取其成数。”^①

其三,完善了汉易学说的九宫说

九宫说是汉代易学的一个重要学说,对后世易学发展影响很大。九宫说即九宫数,最早由《易纬·乾凿度》提出。《乾凿度》言:“阳动而进,变七之九,象其气之息也。阳动而退,变八之六,象其气之消也。故太一取其数以行九宫。四正四维,皆合于十五。”其目的是强调宇宙结构在数上的统一。在《乾凿度》看来,“太一行于九宫,四正四维,亦皆合于十五”,体现了宇宙的和谐与统一。郑氏对《乾凿度》之九宫说作了进一步的拓展和完善。郑玄言:“太一者,北辰之神明也,居其所曰太一,常行于八卦日辰之间,曰天一或曰太一。出入所游,息于紫宫之内,其星因以为名焉。故《星经》曰:天一,太一,主气之神。行,犹侍也。四正四维,以八卦神所居,故亦名之曰宫。天一下行,犹天子出巡狩,省方岳之事,每率则复。太一下行八卦之宫,每四乃还于中央,中央者,北神之所居,故因谓之九宫。天数大分,以阳出,以阴入,阳起于子,阴起于午,是以太一下九宫,从坎宫始。坎,中男,

^① 《礼记正义》

始亦言天适也。自此而从于坤宫。坤,母也,又自此而从震宫。震,长男也。又自此而从巽宫,巽,长女也。所行者半矣,还息于中央之宫,既又自此从乾宫。乾,父也。自此而从兑宫。兑,少女也。又自此从于艮宫。艮,少男也。又自此从于离宫。离,中女也,行则周矣。上游息于太一天一之宫,而反于紫宫。行从坎宫始,终于离宫,数自太一行之,坎为名耳。出从中男,入从中女,亦用阴阳男女之偶,为终始也。从自坎宫必先之坤者,母于之养之勤劳者。次之震,又之巽,母从异姓来,此其所以教为子者。从息中而复之乾者,父于子教之而已,于事逸也。次之兑,又之艮,父或老顺其心所爱,以为长育,多少大小之行,已亦为施。此数者合十五,言有法也。”如此,九宫与八卦之关系,九宫数与八卦数之关系均得到了合谐统一。在这里,太一行九宫的数就是八卦数,太一行九宫的次序则为坎、坤、震、巽、乾、兑、艮。即坎一,坤二,震三,巽四,乾六,兑七,艮八,离九,从而把汉代象数易学推向了一个新的阶段。汉以后,九宫说演化成“河图”与“洛书”,影响深远。

三、郑玄易学的思想特征

郑玄易学,体系博大,内容丰富,思想精堪,见解高深,概括其思想之特征,盖有融合今古文之学,兼重象数与义理以及引《老》注《易》三个方面。

首先,融合今古文易学

《四库全书总目》言:“考玄初从第五元先受《京氏易》,又从马融受《费氏易》,故其学出入于两家,然要其大者,费易居多。”^①可以说《四库总目》之言道出了郑氏易学融合古今文易学的基本特征。如所周知,汉代经学有今古文之分,易学作为经学之一支,其今古文之分自不待言。以《汉书·艺文志》看,汉代易学有今文与古文两派。孟喜、京房及《易纬》属今文易学,而流行于民间的费氏易则属于古文易学。今文易学以善言阴阳灾异为长,而古文易学则偏重以传解经。而郑玄,据汉志言,先师事京兆第五元先,通《京氏易》《公羊春秋》《三统历》《九章算术》,又从东郡张恭祖学《周官》

^① 《四库全书》

《礼记》《左代春秋》《韩诗》《古文尚书》，后又师事马融，学《费氏易》。因而，从师承关系看，郑氏既学今文易，又习古文易，是今古文易学兼备的易学家。从上文论述，我们亦可清楚的看到，以传解经的古文易学与以阴阳论说天象的今文易学均在郑氏易学思想中得到表现。从他对经传的训诂阐释可以看出他与古文经学的联系，继承和发扬了古文费氏易学的传统。而从他论说阴阳天象，拓展汉代象数易学可以看出他与今文易学的相通，推动了汉代今文易学的发展。因而，郑氏易学不论以史解《易》或以《礼》解《易》均表现出了今古文易学相互融合的思想特征。诸如，郑氏以《周礼·地官》“令男三十而娶，女二十而嫁”之语解释《周易·咸卦》。又如郑氏以史解《易》，《周易·乾卦》上九爻言：“亢龙有悔”。郑氏言：“尧之末年，四凶在朝，是以有悔，未大凶也”。《周易·临卦》有“至于八月有凶”，郑氏言：“临卦斗建丑而用事，殷之用事也，当文王之时，纣为无道，故于是卦为殷家著兴衰之戒，以见周改殷之数云。临自周二月用事，讫其七月，至八月而遁卦受之，此终而复始，王命然矣。”如此等等，表现出了古今文易学的融合。事实上，郑玄所处的东汉末年，易学与经学一样，它不再简单的追求经世致用，倡言阴阳灾异，而是重在揭示易学本身的内在规律。因而，可以说，郑玄是汉末今古文经学、易学融合的最终完成者。

其次，象数与义理并重

在易学发展史上，自始至终存在着象数学与义理学两大流派。义理派溯其源可首推《易传》。《易传》是最早的《易经》之释文，《易传》通过对《易经》的解释，阐发了《周易》古经的高深义理及哲理内涵，建立起了一个以阴阳变化学说为主要内容的思想体系。《易传》的宇宙自然起源论、天地万物生化论，天人合一的宇宙结构论等等都为原本为卜筮之书的《周易》注入了深广的哲理内涵。因而，《易传》当属义理易学之范畴。当然，这并不排斥《易传》对《周易》卦象爻数的阐释即象数易学的内容，但《易传》思想之基本点是揭示《周易》义理。正因为如此，《易传》被公认为是一部哲学经典。而象数易学却倡盛于汉代。其代表人物可推西汉孟喜、京房及《易纬》之卦气说、五行说、九宫说最为典型，即以阴阳节气、八卦方位说《易》。象数易学与义理易学的区别就在于象数易学偏重自然天象，而义理易学则重社会人事。然而它们的联系则表现为象数虽重自然天象，但也离不开人事，它

同样表现出了明显的社会政治内涵。而义理易学虽重社会人事,但又往往以天象、天道作为其理论依据。这一特点,我们在《左传》《国语》的诸多筮例中即可窥见。因而,象数可以说是《周易》的表现形式,义理则是《周易》的思想内涵。象数通过义理来表达,义理通过象数而揭示。《周易》由八卦到六十四卦再到三百八十四爻,其围绕的中心命题是“一阴一阳之谓道。”因而,它既可以形成一个关于自然天象、四季物候为特征的自然图式,亦可以形成一个有关社会、人生安身立命的生存框架。因而,在《周易》特别是《易传》中,人们既可以引发出义理之内容,又可以观察到象数之特征。只有将象数与义理兼治并重,才能更好的把握《周易》的基本精神。而郑玄正是这样一位兼重象数与义理的易学大家。故郑氏注《易》,有的仅限于本卦之象,有的则不求于卦象,直述义理。诸如:离下坤上即《明夷》卦,郑氏言:“夷,伤也。日出地上,其明乃光,至其入地,明则伤矣,故谓之明夷。日之明伤,犹圣人君子有明德而遭乱世,抑在下位,则宜自艰,无干事政,以避小人之害也。”既有卦象,又有义理。又如:离下兑上即《革》卦,郑氏言:“革,改也,水火相息而更用事。犹王者受命,改正朔,易服色,故谓之革也。”亦是既有卦象,又有义理。又如:乾下坤上即《泰》卦,其六五爻辞为“帝乙归妹,以祉元吉。”郑氏言:“五,爻辰在卯、春,为阳中,万物以生。生育者嫁娶之贵仲春之月。嫁娶,男女之礼,福祿大吉。”此用爻辰时令加以解释,既有象数,又有义理。如此等等,为《易》在象数基础上增加了义理成份。郑氏的这一努力,开启了汉以后魏晋易学向义理方向发展之先河。

第三,引《老》注《易》

《老子》亦称《道德经》,是道家学说的重要经典。而《易》则为卜筮之书。故《老子》道家之学本不与《易》同。然而成书于战国之际之《易传》却吸收和借鉴了诸多《老子》道家学说,诸如:《老子》言:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”《易传》则言:“一阴一阳之谓道。”《老子》言:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”^①《易传》则言:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”《老子》言:“道”,“无形无体”,“视

① 《老子》

之不见”“听之不闻”，“搏之不得”，“迎之不见其首，随之不见其后”。《易传》则言：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”，“故神无方而易无体”，如此等等。可以看出，《易传》在诸多方面吸收和借鉴了《老子》之思想和观点，郑玄正是在《易传》的启迪下，发扬了引《老》注《易》之传统，从而使《老子》学说中之“有”、“无”、“自生”、“自成”、“自得”、“理”等诸多范畴融入易学思想体系之中。诸如：郑氏注《乾凿度》之“太易始著，太极成。太极成，乾坤行”言：“太易，无也，太极，有也。太易从无人有，圣人知太易，有理未形，故曰太易。”注“易者以言其德也，通情无门，藏神无内也”言：“效易无为，故天下之性莫不自得也。”注“光明四通，效易之节”言：“效易者，寂然无为之谓也。”注“八卦成列，……阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣”言：“万物是八卦之象，定其位，则不迁其性，不淫其德矣，故各得自成者也。”注“太易者未见气也，太初者气之始也”言：“以其寂然无物，故名之为太易，元气之所本始。太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉，则太初者，亦忽然而自生。”注“气形质具而未离，故曰浑沦”言：“虽合此三始，而犹未有分判，老子曰：有物浑成，先天地生。”如此等等，体现了老子道家学说之自然无为，物性自得，从无人有，有生于无，虚无清静，万物自成等思想观念。郑玄以《老》说《易》，标志着由《易传》开创的《易》《老》融合之风得到了进一步发扬广大。正由于郑玄的努力，魏晋玄学以《老》注《易》之风大起，从此开始了中国易学史上的《易》《老》合流。

当然，郑玄易学思想远非以上所及。然仅以上列，足以观见郑玄对古代易学发展所作出的贡献。以此言，郑玄是中国古代易学史上不可忽视的易学大家。

《潜夫论》易学思想探论

《潜夫论》是一部“折中孔子”而又“涉猎申、商刑名、韩子杂说”的政论性学术经典，非易学专论。然而，《潜夫论》一书直接引述《周易》经、传者达29次之多，甚至就连其名也是直取《周易·乾》卦初九爻辞“潜龙勿用”之意，以此足以观见《潜夫论》与《周易》有着不同一般的联系。事实上，《潜夫论》的易学观不仅表现在它通过对《周易》经、传的引述从而借以名理，更重要的是它的思想内涵中反映和体现出了明显的易学精神。所以，探讨《潜夫论》的易学思想，不仅有助于我们深刻认识《潜夫论》的基本精神和基本理念，而且也可以使我们准确把握《潜夫论》在中国易学史上的学术意义和理论价值。

一、《潜夫论》的元气本原学说体现了易学哲学的宇宙生成理念

《周易·系辞上》言：“夫易广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”故“易与天地准，故能弥纶天地之道。”为因如此，“古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”^①在《周易》看来，“易”乃宇宙之源、万物之本。故“易，其至矣乎”；

^① 《周易·系辞下》

“易，开物成务”。“天地设位，而易行乎其中矣。”“乾坤成列，而易立乎其中矣。”^①“易”何谓也？《周易·系辞上》言：“日新之谓盛德，生生之谓易。”看来，生生是易之根本精神。正因为生生是“易”之根本精神，故，易道“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”^②正因为如此，《周易》明确提出了“易”生万物的宇宙生成论。《周易·系辞上》言：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”可见，“易”生万物是由混沌未分的太极发端，历经两仪、四象、八卦等阶段，最终化生出宇宙万物。在《周易》中，两仪指阴阳，阴阳既代表天地，亦喻示男女，它是宇宙间两种相互对立的势力和趋势。故“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生”^③。四象既指老阴、老阳、少阴、少阳，亦指春、夏、秋、冬四时。四时交变是宇宙间最大的阴阳流转。所以，《周易·系辞上》言：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”“是故，法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月。”八卦即言乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑。亦即天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然物象。可以看出，太极生阴阳，阴阳生四象，四象生万物就是《周易》的宇宙生成模式。太极何谓？班固《汉书·律历志》言：“太极元气，函三为一。”孔颖达《礼记正义》言太极乃原始未分之元气。以此而言，《周易》的“易”生万物即为元气生万物。所谓“易”为宇宙之源和万物之本也就是元气为宇宙之源和万物之本。正因为此，《周易·系辞上》言：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”“故神无方而易无体。”《周易》以元气之“易”为宇宙之源和万物之本，肯定了客观世界的物质统一性。

《潜夫论》的元气本原论正是贯穿了易学哲学的宇宙生成学说。《潜夫论·本训》言：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御，若斯之之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳，阴阳有体，实生两仪，天地壹郁，万物化淳，和气生人，以统理之。”“天之以动，地之以静，日之以光，月之以明，四时五行，鬼神人民，亿兆丑类，变异吉凶，何非气然，及

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞上》

③ 《周易·系辞下》

其乖类。天之尊也气裂之,地之大也气动之,山之重也气徙之,水之流也气绝之,日月神也气蚀之,星辰虚也气陨之,旦有昼晦,霄有大风,……莫不气之所为也。”可以看出,在《潜夫论》中,元气是宇宙间的原初存在物,是天地万物的总根源。在此,《潜夫论》深刻揭示了元气化生万物的宇宙本原地位。首先,从元气的存在时空看,元气存在于“上古之世,太素之时”。元气是宇宙万物之本。所谓“上古之世,太素之时”乃极言天地未分、混沌无形之原始时代。而太素者太极也,太极者天地未分之时也。汉代纬书《乾凿度》就有言:“易始太极,太极分而为二,故生天地。”正因于太极时代宇宙间唯元气存在,故《汉书·律历志》言:“太极元气。”将太极与元气合而为一,以元气为太极之内涵。而《潜夫论》将“上古之世,太素之时”看成元气的存在时空,肯定了元气为宇宙万物产生的前提。其次,从元气的基本特征看,“元气窈冥,未有形兆,万精合并,混而为一,莫制莫御”。在最初的宇宙自然界里,唯有混沌为一的元气。元气混沌无形体,混而为一,不受任何约束,没有什么主宰。按照汉人“元者,始也”^①。气者“若云雾耳”,“飘风也”^②的说法来看,《潜夫论》对元气的初始状态的描述是正确的,肯定了“元气”的物质基础。其动若风,其形若云,视之弗见,听之弗闻。第三,从元气化生万物的过程看,元气“若斯久之,翻然自化,清浊分别,变成阴阳,阴阳有体,实生两仪,天地壹郁,万物化淳”。混沌为一的元气,经过自身的翻然自化,分别清浊。清者阳气,浊者阴气。阳气升而为天,阴气浊而成地。天地交和,万物乃生。肯定元气生成万物是其翻然自化的结果。汉代《纬书》中就有“易有太极,是生两仪,两仪未分,其气混沌,清浊既分,伏者为天,偃者为地”^③及“元清气以为天,混沌无形体”^④的记载,《论衡·谈天》也引“儒书”的话:“气未分之类也,及其分离,清者为天,浊者为地。”在《潜夫论》看来,无元气则无阴阳,无阴阳则无天地,无天地则无万物。第四,从元气的作用看,“天之以动,地之以静,日之以光,月之以明,四时五行,鬼神

① 《汉书·律历志》

② 《论衡·纪妖》

③ 《河图括地象》

④ 《春秋说题辞》

人民,亿兆丑类,变异吉凶,何非气然,及其乖类。天之尊也气裂之,地之大也气动之,山之重也气徙之,水之流也气绝之,日月神也气蚀之,星辰虚也气陨之,旦有昼晦,霄有大风,……莫不气之所为也。”“气运感动,亦诚大焉,变化之为,何物不能,所变也神,气之动也。”^①将宇宙万物之生成演化统归元气,肯定了事物变化的客观物质性。特别是“和气生人,以统理之”的观点,确立了人在自然宇宙万物中的主体主地,彰显了宇宙自然的客观性与人的主体能动性。正因为如此,《潜夫论·叙录》言:“五行八卦,阴阳所生,禀气薄厚,以著其形,天题厥象,人实奉成,弗修其行,福禄不臻。”综观《潜夫论》的元气本原论,其元气生物的宇宙生成模式与《周易》的太极生物是完全相通的,是直接吸收和借鉴《周易》太极、阴阳学说而成的,是对《周易》太极生物思想的继承和发展。事实上,关于自然宇宙的生成问题,两汉学者多有探讨。《淮南子》提出“道始于虚廓,虚廓生宇宙,宇宙生气,气有涯垠,清阳者,薄靡而为天,重浊者,凝滞而为地,……天地之袭精为阴阳,阴阳之专精为四时,四时之散精为万物”^②的宇宙生成理念。王充提出“元气未分,混沌为一,……及其分别,清者为天,浊者为地”^③,“天地合气,万物自生”^④的宇宙生成理念,其基本意趣与《周易》相通。而《潜夫论》以元气为宇宙本原的宇宙生成理念正是汉易学风的体现。

二、《潜夫论》的天人关系学说反映了易学哲学的宇宙结构模式

《周易·系辞下》言:“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”故“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义,兼三才而两之。故易六画而成卦,分阴分阳,迭用柔刚,故易六位而成章。”^⑤《周易》是由卦组成的,每一卦有六爻。初爻二爻处下

① 《潜夫论·本训》

② 《淮南子·天文训》

③ 《论衡·谈天》

④ 《论衡·自然》

⑤ 《周易·说卦》

以示地,三爻四爻居中以示人,五爻上爻位上以示天。每两爻构成一才,六爻共三才。所以,《周易》六十四卦的每一卦都是以天地人三才的谐调统一为其基本前提,故有“易六位而成章”,“六者非它也,三才之道也”之说。《系辞下》与《说卦》的这番话,其意在于表明《周易》就是讲天地人三才之道的,亦即讲天地人三者之间的相互关系的。在《周易》看来,天道始万物,地道生万物,人道成万物,天地人三才之道是宇宙的基本结构。《周易》将天地人三才并列,反映出在《周易》中天地人具有同等重要的地位和作用。在客观世界中,天地是非常重要的。“天以大生”,“地以广生”^①,“天地之大德日生”^②。故“有天地然后有万物”,“有天地然后万物生焉”^③。可见,无天地则无万物。所以,《周易》有“天父地母”之说。然而,在《周易》看来,天地生物是自然法则,自然法则是生物法则,而人为法则则是成物法则,成物法则是人的有意识有目的的活动,从而使自然法则达到更加和谐、更加完满的成就。正是基于此,《周易·贲》言:“刚柔相错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”这是因为,一方面,人与天地同格同构,“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,……人道恶盈而好谦。”^④因而,人可以“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”^⑤。可见人是自然宇宙结构中的重要组成部分。另一方面,人可以“彰往而察来”,“显微而阐幽”^⑥,从而效法天地之道。人之所以能够“彰往而察来”,“显微而阐幽”,从而达到效法天地之道,在《周易》看来,其根本原因就在于人具有“仰观天象”、“俯察地理”、“近取诸身”、“远取诸物”的主体思维能力,从而“以通神明之德,以类万物之情”^⑦。有鉴于此,《周易》明确表达了人在宇宙自然界中的特殊地位和作用:“夫易,圣人之所

① 《周易·系辞上》

② 《周易·系辞下》

③ 《周易·序卦》

④ 《周易·谦》

⑤ 《周易·乾文言》

⑥ 《周易·系辞下》

⑦ 《周易·系辞下》

以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。”^①《周易》对天地人关系的论述是深刻的,其宇宙结构模式摆正了天地人三者之间的相互关系。

《潜夫论》承袭了易学哲学的宇宙结构模式,把人的存在纳入了整个自然宇宙的整体结构系统之中,肯定了人的存在的意义和价值。在《潜夫论》看来,宇宙的基本结构是天地人,天地人三才同根同源,同归于元气。如上所引:“上古之世,太素之时,元气窈冥,未有形兆,万精合并,混而为一,莫制莫御,若斯之之,翻然自化,清浊分别,变成阴阳,阴阳有体,实生两仪,天地壹郁,万物化淳,和气生人,以统理之。”正因为天地人同根同源,同归于元气,所以,天地人相互和谐,相互统一。《潜夫论·本训》言:“天本诸阳,地本诸阴,人本中和。”“三才异务,相待而成,各循其道,和气乃臻,机衡乃平。”正因为三才各有异务,各循其道,自然界才有了生生不息、生机盎然的和谐景象,人类社会才有了生息繁衍,协调一致的繁荣局面。《潜夫论》的“三才异务”,正是基于《周易》的“天之道曰阴与阳”,“地之道曰柔与刚”,“人之道曰仁与义”之说。故《潜夫论》明确指出了“天道曰施,地道曰化,人道曰为”的命题。何谓天道之施、地道之化、人道之为呢?所谓施者散布、施舍也。《周易·乾》彖言:“大哉乾元,万物资始,乃统天下,云行雨施,品物流行。……首出庶物,万国咸宁。”所谓化者变化、造化也。即谓自然万物之创造化育。为者调节、辅助也。《本训》言:“为者盖所谓感通阴阳而致珍异也。”可见,只有“三才异务”,才能实现万物的“机衡乃平”。事实上,《潜夫论·本训》所言的“天本诸阳,地本诸阴,人本中和”的三才之道正是直述《周易》之义。《周易·说卦》言:“乾为天,坤为地。”《周易·系辞下》言:“乾阳物也,坤阴物也,阴阳合德而刚柔有体。”“以体天地之撰,以通神明之德。”为因如此,《潜夫论》广泛阐述了人类谐和阴阳的必要性和重要性。《潜夫论·本政》言:“凡人君之治,莫大于和阴阳。阴阳者,以天为本。天心顺则阴阳和,天心逆则阴阳乖。”“将致太平者,必先调阴阳。调阴

① 《周易·系辞上》

阳者,必先顺天心。顺天心者,必先安其人。”“天心慰则阴阳和,阴阳和则五谷丰,五谷丰则民眉寿,民眉寿则兴于义,兴于义则无奸行,无奸行则世平,而国家宁社稷安,而君尊荣矣。是故,天心阴阳,君臣民氓,善恶相辅而代相征也。”一言以蔽之,“天地交泰,阴阳和平,民无奸匿,机衡不倾,德气流布而颂声作也”^①。而阴阳和平之本在于“人为”,“为者,盖所谓感通阴阳者也”。人之所以能够谐和阴阳,就在于人可以“用天之道”^②。故“天地之所贵者人也”^③。可以看出,《潜夫论》以天地人的和谐统一为宇宙的基本结构,其旨趣与《周易》是完全相同的。“和气生人,一统理之”既把人归本于自然界,肯定了人与自然界的联系,强调了人与自然界的物质统一性。又把从自然区别了出来,肯定了人与自然界的区别,强调了人的存在的意义和价值,从而摆正了人与自然的辩证关系。董仲舒就曾说过“天地人,万物之本也。天生之,地养之,人成之。……三者相为手足,合以成体,不可一无也”^④的话,《潜夫论》的天地人相统一的宇宙结构模式正是对《周易》及汉易学风的继承和发扬。

三、《潜夫论》的变化发展学说继承了易学哲学的宇宙通变观念

《周易·系辞下》言:“易之为书也,不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,为变所适。”故“易,穷则变,变则通,通则久。”^⑤可以看出,通变是宇宙的根本法则。何谓通变?《周易·系辞上》言:“阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”故“通其变,遂成天下之文;极其数,遂定天下之象”^⑥。故《周易·系辞上》言:“在天成象,在地成形,变化见矣。”“变化者,进退之象也。”“刚柔相推,变在其中矣;系辞焉而命之,动在其中矣。”“化而裁之谓之变,推而行之

① 《潜夫论·班禄》

② 《潜夫论·务本》

③ 《潜夫论·赞学》

④ 《春秋繁露》

⑤ 《周易·系辞上》

⑥ 《周易·系辞上》

谓之通。”^①为因如此,《周易·系辞下》言:“动则观其变”。正因为如此,《周易·系辞上》断言:“知变化之道者,其知神之所为乎!”这说明,宇宙通变具有客观普遍性。在《周易》看来,宇宙间万事万物的发展变化都是向着自己的对立面转化,“物穷则变”、“物极必反”、“否极泰来”、“盛极则衰”。诸如:《乾》卦为纯阳卦,上九爻辞曰:“亢龙有悔。”《坤》卦为纯阴卦,上六爻辞曰:“龙战于野,其血玄黄。”而且,事物的发展变化都是从微小的不显著的量的变化开始的,通过逐渐积累即量的扩张而形成最终的质变。如言:“善不积不足以成名,恶不积不足以灭身。”^②“积善之家,必有余庆。积不善之家,必有余殃。”^③“履霜坚冰至”^④。如此等等。可见,通变是自然宇宙发展变化的基本法则。正是因为如此,《周易》提出了“穷神知化,德之盛也”^⑤的命题,把能否认识和把握宇宙万物的变化发展看作人们的最高境界。

《潜夫论》发扬了易学哲学的基本精神,以通变为宇宙存在和发展的基本法则。《潜夫论·边议》言:“物有盛衰,时有推移,事有激会,人有变化。”《潜夫论·边议》言:“气运感动,亦诚大矣,变化之为,何物不能。”肯定整个宇宙处于不断的永无止息的变化发展之中。正是在《周易》的启迪下,《潜夫论》广泛阐发了事物变化发展的基本规律。在《潜夫论》看来,事物的发展变化,在特定条件下亦是向着自己的对立面转化。《潜夫论·浮侈》言:“贫生于富,弱生于强,乱生于治,危生于安。”“祸转为福”^⑥明确提出了事物发展变化的基本趋势。而事物发展变化的动力和源泉不是来自事物的外部,而是产生于事物的内部,产生于事物内在的矛盾性及其“翻然自化”。而且,事物的发展变化都是从微小的不显著的量的变化开始,通过逐渐的积累即量的扩张而形成最终的巨大质变。《潜夫论·慎微》言:“凡

① 《周易·系辞下》

② 《周易·系辞下》

③ 《周易·文言乾》

④ 《周易·坤》

⑤ 《周易·系辞下》

⑥ 《潜夫论·梦列》

山陵之高,非削成而崛起也,必步增而稍上焉。川谷之卑,非截断而颠陷也,必陂池而稍下焉。是故积上不止,必致嵩山之高;积下不已,必极黄泉之深。非独山川也,人行亦然。有布衣积善不怠,必致颜、闵之贤。积恶不休,必致桀、跖之名。非独布衣也,人臣亦然。积正不倦,必生节义之志;积邪不止,必生暴戾之心。非独人臣也,国君亦然。政教积德,必致安泰之福。举措数失,必致危亡之祸。故仲尼曰:‘汤、武非一善而王也,桀、纣非一恶而亡也,三代之废兴也,在其所积。’”并直引《周易》之语道:“君子战战栗栗,日慎一日,克己三省,不见是图。孔子曰:‘善不积不足以成名,恶不积不足以灭身,小人以小不善谓无益而不为也,以小恶谓无伤而不去也,是小恶积而不可掩,罪大而不可解也。’”^①为因如此,《潜夫论》提出了“积微成显,积著成体”的论断,深刻阐发了事物发展变化的质量互变法则。可见,事物的发展变化具有客观普遍性。正是基于发展变化的客观性和普遍性,《潜夫论》把人类社会也纳入了事物发展变化的客观系统。在《潜夫论》看来,人类社会历史也是一个从低级到高级的发展变化过程。《潜夫论·德化》言:“上圣和德气而化民心,正表仪以率群下,故能使民比屋可封,尧舜是也。其次躬道德而敦慈爱,美教训而崇礼让,故能使民无争心而致刑错,文武是也。其次明好恶而显法禁,平赏罚而无阿私,故能使民辟奸邪而趋公正,理弱乱以致治强,中兴是也。”《潜夫论·衰制》又言:“无宪制而成天下者三皇也,画则象而化四表者五帝也,明法禁而和海内者三王也。”故“五代不同礼,三家不同教,非其苟相反也,盖世推移而俗化异也”^②。特别是《潜夫论·班禄》中的一段话,深刻揭示了人类社会由低级到高级,由原始时代到文明时代的变化发展过程:“太古之时,蒸黎初载,未有上下,而自顺序,天未事焉,君未设焉,后稍矫虔,或相陵虐,浸渔不止,为萌巨害,于是天命圣人,使司牧之,使不失性,四海蒙利,莫不被德,佥共奉戴,谓之天子,故天之立君,非私此人也,以役民也,盖以诛暴除害利黎元也。”从而将以通变为基本特征的变化发展看作宇宙自然演化的基本法则。事实上,

① 《潜夫论·慎微》

② 《潜夫论·德化》

《潜夫论》的变化发展观念,实质上就是指事物的“变通移时之议”^①。正是这种“变通移时”构成了宇宙自然万物存在和发展的内在机制。可以看出,《潜夫论》的宇宙万物的变化发展观念与《周易》是一脉相承的。

《潜夫论》作为汉末社会批判思潮的代表之作,其易学思想之精深,内容之博大,远非以上所言,它的政治思想、法刑思想、伦理思想、教育思想、梦论思想、交际思想等等都表现出了明显的易学倾向,而且引《易》论理之文句多达二十余条,同时亦广泛吸收和借鉴了汉易的五行相生说、阴阳灾异说等。然而,仅就以上分析,足以观见《潜夫论》具有着浓厚的易学思想和易学精神,是汉代易学发展的一个重要环节,在中国古代易学发展史上占有非常重要的地位。

^① 《潜夫论·述赦》